ندوة هامبورغ

العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية

في إطار «الحوار العربي الاوروبي» انعقدت في مدينة هامبورغ بألمانيا الغربية ندوة هامة بين ١١ - ١٥ نيسان الماضي، بدعوة من جامعة الدول العربية والجماعة الاوروبية المشتركة، أسهم فيها عدد كبير من المفكرين العرب والغربيين.

وقد ألقى كلمات الافتتاح، في قاعة فندق «اطلنطيك»، كل من الدكتور كلاوس فون دونافي، رئيس مجلس مدينة هامبورغ الهنزية الحرة، والسيد هانز ديتريش جنشر، وزير خارجية جمهورية المانيا الاتحادية، والسيد الشاذلي القليبي الأمين العام لجامعة الدول العربية.

وتنشر «الآداب» في هذا العدد ملفاً خاصا عن هذه الندوة الهامة تضمّنه معظم الدراسات والتعقيبات

كلمة الأمين العام للجامعة العربية

السيد نائب المستشار ووزير الشؤون الخارجية
السيد رئيس الندوة
السيد رئيس بلدية هامبورغ
أصحاب السعادة
السيدات والسادة

يسعدني، في افتتاح هذه الندوة أن أحييكم، باسم جامعة الدول العربية وأن أتمنى النجاح لأشغالكم، وإني على يقين أن هذا الاجتماع الذي ينعقد هنا، في مدينة هامبورغ، بوابة الشمال، ومعقل الحداثة، سيكون مناسبة طيبة لتبادلٍ نتجاوز فيه ظرفية الأحداث، واختلاف المصالح المتنافسة، للتركيز على التوجهات الجوهرية التي ما فتئت، عبر العصور، تشد الحضارتين العربية والأوروبية الواحدة إلى الأخرى.

وإني أرى في انعقاد هذا اللقاء الأول بألمانيا بشائر خير، لأن موطن كانط وهيجل، وغوته وطوماس مانّ، وباخ وبيتهوفن، هذا الوطن ما انفك يتسع إشعاعه، قرناً بعد قرن، بفضل ما له من خصال فذة.

ولا يخفى على أحد،ما لهذا البلد من عمق التأثير الفكري على مستوى المعمورة قاطبة بفضل ما يمتاز به من خصال روحية وفلسفية وجمالية، كما لا يخفى أن هذا التوجه الجلي إلى شؤون الفكر لم يبلغ ما بلغه من الثراء والنماء، إلا حينما قبلت ألمانيا الانفتاح على التيارات الخارجية، وإدماج مختلف التأثيرات في ديناميكيتها الخاصة.

ويطيب لي، في هذا المجال، أن ألاحظ، أن العلاقات العربية الألمانية، منذ العصر الوسيط، قد تطورت ونمت، في أهم مقوماتها، تحت شعار الثقافة.

ويطيب لي بصورة أخص أن أؤكد أن هذه العلاقات كانت دوماً بريئة من شوائب العنف، متميزة بسمة التعاطف. ولا نغالي أن نقول إن اهتمام ألمانيا بالحضارة الاسلامية لم ينقطع أبدا منذ أن اكتشف فريدريك هوهنشتوفن ما لهذه الحضارة من شأن.

وخير شاهد على ذلك ما كتبه غوته وهين وهيجل وسبنجلر، وما قام به المستشرقون الألمان من أبحاث جليلة. وتجاوباً مع هذا الاهتمام، تحمس المفكرون العرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، للحضارة والفكر في ألمانيا. وإحقاقا للحق، فإن الجانبين لم يكن يحدوهما في هذا التقارب غير التوق إلى المعرفة، والاقبال الشديد على طلب الثقافة، دون أن يحركهما إلى ذلك أي دافع خفي نحو السيطرة أو الهيمنة.

أليس هذا، أيها السيدات والسادة، الاطار الأمثل لما يجمع بيننا اليوم من حوار بين الثقافات، حوار نريد له جميعاً أن يكون كاملا وهادئاً ودائماً ونريد له أن يسفر عن مفهوم جديد للتبادل، تزول معه العقبات الناشئة عن الضغائن، أو الاحكام المسبقة أو سوء التفاهم.

والحق يقال: فإن حجبا كثيرة كانت تمنع الغربيين من النفاذ إلى حقيقة العالم العربي، وأولا وبالذات، نظرتهم الخرافية إلى الشرق التي تجعلهم يرونه غامضا باطنيا،وهي رؤية تتجاوز دون شك العالم العربي، ولكنها تشمله، وهي تضفي عليه صورة الخمول، والاغراق في التأمل. وهذه الرؤية مغايرة لحقيقة رجل البيداء الذي كانت حياته كفاحا لا يني، وصراعا مع ظروف طبيعية قاسية، ذلك الرجل المغامر الذي جاوز جبال البيريني ونهر الغانج، مندفعا بقوة الايمان والعزيمة، فأسهم بذلك في تمازج الثقافات والحضارات وتمكن من أن يفرض تصوره الخاص لمفهوم الحضارة في تلك العصور الذهبية. ولا أعتقد، أن العالم العربي اليوم يتنزل، هذه المنزلة الخرافية المتميزة بالسلبية والاخلاد إلى الترف والتراجع عن الطلب والجهاد.

ومن الأوهام المتعلقة بالشرق تصور آخر يرى أصحابه أن الحضارة العربية حضارة القول. ومما لا شك فيه أن جدلية القول والفعل هي في قلب الحوار القائم الآن في خصوص المصير العربي. ولإدراكنا أهمية هذه القضية، فقد نظمت الجامعة العربية في شهر إبريل ١٩٨٢، ملتقى فكريا بعنوان:«جامعة الدول العربية، الواقع والطموح». وأتيح لي، في تلك المناسبة، أن أذكر بمخاطر «البلاغة الخطابية» التي توشك الكلمة فيها، في كل حين، أن تخرج عن سياقها، وتطمس الواقع، وتفضي إلى الغلو والمغامرة.

وإني واثق أن النزعة البلاغية طرأت على الثقافة العربية الاسلامية في فترة متأخرة، حينما ضعف الاندفاع، واستعيض بالقول عن العمل. لذلك أعتقد أن ما يشهده الأدب العربي اليوم من جهد في طلب الاقتصاد في التعبير،ليس هو علامة تحول، وإنما هو عودة إلى

الأصل، وإلى الكثافة التي تميز به الشعر الجاهلي، وذلك السهل الممتنع الذي اختص به القرآن والحديث.

أيها السيدات والسادة، من بين المآخذ أيضا التي ما انفكت تتكرر بإلحاح، الادعاء بأن الأمة الاسلامية (والمقصود من خلالها إنما هي الأمة العربية) لا تتلاءم أصلا، أو هي لا تتلاءم على الوجه المرضي، مع مقتضيات التطور العصري.

والحق يقال إن العلم العربي قد نشأ استجابه لما يدعو إليه القرآن من وجوب معرفة الانسان نفسه، والكون من حوله، ووجوب التدبر في كل أمر. فالحواس تمكن الانسان من إدراك «آيات الله»، وعلى العقل فك رموزها، وهو عمل لا حد له، مادامت آيات الله لا تحصى. وهكذا نتبين أن العلم والايمان في الاسلام صنوان.

ولا بد أيضا من الاشارة إلى أمر آخر، جدير باهتمامنا، وهو أن الحضارة العربية الاسلامية كانت انصهرت في إطارها مختلف الأقليات، ومنها على وجه الخصوص، الأقليات المسيحية واليهودية، وتمكنت فيها هذه الأقليات من التعبير عن ذاتها ومن تحقيق ازدهارها. ولئن كان من المؤكد أن عطاء هذه الأقليات كان رافدا من روافد ثقافة العالم العربي الاسلامي، فان ذلك لم يمنع هذه الأقليات من أن تتطور بصفة ذاتية. فلقد عاش ابن ميمون، الذي يعتبر من أكبر المفكرين اليهود، في الأندلس ومصر، خلال القرن الثاني عشر، وكتب جل مؤلفاته باللغة العربية. وكذلك الكنيسة القبطية استطاعت أن تزدهر على ضفاف النيل، وأن يكون لها أتباع كثيرون. وكذلك أيضاً شأن المذهب الماروني الذي تنامى في جبل لبنان. وأصبحت الاسكندرية وأنطاكية والقدس، الى جانب القسطنطينية، منارات إشعاع للمذهب الأرثوذوكسي. وكل هذه المراكز الثقافية أينعت في ديار الاسلام التي لا يغمط فيها حق التعبير، وكان من الحقوق المصونة وبذلك يمكننا أن نقول إن الحضارة العربية، في الواقع، كانت حصيلة مساهمات عديدة، وأنها أفسحت المجال، لجدلية لطيفة بين محور القيم الاسلامية، ونوايات مختلفة كانت تشكلها شتى الأسر الروحية. وقد أمكنت المحافظة على توازن دقيق بينها، بطريقة مثلى، على القرون، التوازن الذي تروم إسرائيل اليوم نسفه من خلال محاولة فك وحدة لبنان.

أيها السيدات والسادة، ان هذا التداخل والتكامل بين المجموعات الروحية والثقافية يمكن اعتباره من أكبر مقومات الحضارة العربية التي يقرّ الناس أنها إحدى كبريات المراحل في تاريخ البشرية. وأقول «يقرون اليوم»، لأن المساهمة الخصوصية التي أسهمت بها الحضارة العربية الاسلامية، ظلت مجحودة دهرا طويلا. وكان يظن بها في أفضل الحالات أنها ليست إلا حلقة وصل، كما قيل، بين الاغريق والغرب. والحقيقة أن الثقافة العربية الاسلامية قد تأثرت في نشأتها، فيما تأثرت، بميراث يوناني، وإن الخلفاء الأول قد استقدموا علماء الهند إلى بغداد، وان العرب أخذوا من الصينيين استعمال البوصلة وصناعة الورق، وان جهودا جبارة قد بذلت في الترجمة، بالعراق ومصر وإفريقية والأندلس، وتواصلت عدة قرون. لكن هل كان يكتب البقاء للحضارات الكبرى - سواء منها حضارات رومة أو أثينا أو بيزنطة أو الصين - لو لم تكن في العهود الحاسمة من تاريخها، في ملتقى مسالك العلم والمعرفة؟

ولا يفوتني أن أؤكد أن العرب حين تلقوا التراث، الذي تلقوه، أعملوا فيه النظر، كما قال غارودي، واجتهدوا فيه، وأثروه بما أضفوا عليه من نظرة إسلامية إلى الكون، ولا بد أن ألاحظ هنا، أن العلماء العرب - خلافا لليونانيين الذين اهتموا بالتأملات الاستنتاجية - قد ركزوا على الطريقة التجريبية. ولا بد أيضا من الاشارة إلى أن علماء الرياضيات العرب هم الذين أعادوا اكتشاف العدد وفتحوا، باستنباطهم لعلم الجبر، آفاقا مذهلة في وجه الرياضيات. وقد مكنت المشاهدة، في علمي الفلك والطب، من اختراع تقنيات جديدة أفضت إلى معرفة الكون والجسم معرفة دقيقة، وفي القرن الرابع عشر - أي قبل هوبز ومونتسكيو بأربعة قرون - اهتدى ابن خلدون إلى قوانين التطور التاريخي، ودحض فكرة الاتفاق والمصادفة، وحدد بدقة متناهية الروابط القائمة بين المؤسسات الاجتماعية والسياسية وبين الواقع المادي وخاصة منه الاقتصادي. وعلى الصعيد الفني، فإن فنون النمنمة والخطاطة والهندسة المعمارية، تطورت بطرافة، رغم العقبات المتعلقة بتصوير الذات البشرية، وجمعت بين ألوان الابداع الساساني والبيزنطي وفرضت تنسيقاً جديداً للفضاء الجمالي تتجلى فيه دوماً، آيات الله في خلقه.

هذا حضرات السيدات والسادة، بعض ما أنجزته الحضارة العربية الاسلامية. وقد كان له أبعد الأثر في النهضة التي ستشهدها أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر. ولا أدل على ذلك مما كان يؤكده أحد رواد الطرق التجريبية بأوروبا منذ القرن الثالث عشر، وهو روجيه بيكن، من أن السبيل الوحيدة إلى المعرفة الحقيقية، بالنسبة إلى معاصريه، تكمن فى دراسة اللغة العربية.

حضرات السيدات والسادة إن بعض الدول العربية، مثلا، قد دخلت طور النهضة منذ ما يزيد على القرن، ثم إن المدارس والمعاهد والجامعات ما فتئت، منذ أحقاب طويلة، تعلم تعليما غاية في التنظيم، وإن كان يزداد، يوما بعد يوم، ابتعادا عن الواقع. ولنذكر أن العالم العربي كانت له، دائما، هياكل إدارية ناجعة. وأن الحياة الحضرية استقرت فيه منذ آلاف السنين، وأن الفنون والحرف قد لعبت دورا مهما في حياة سكان الحواضر، وان التجارة الداخلية والخارجية كانت متسعة نسبياً، وان أمن المدن والبوادي كان مضموناً بمقدار ما كان مضموناً في أوروبا في القرن التاسع عشر. وبذلك ندرك أن المجتمعات العربية لا تواجه الأزمة الحديثة بنفس العوائق التي تواجهها بها عدة مجتمعات أخرى تخلصت حديثاً من الاستعمار، زد على ذلك أن للبلاد العربية من المصادر المنجمية والطاقة والامكانات الزراعية ما يكفي للنظر إلى المستقبل بدون قلق كبير. ولكن بين هذه المعطيات والآفاق التي تفتحها وبين الواقع الحالي، مسافة تبعث على التفكير.

فبسبب عدم توفر الهياكل اللازمة للبحث القويم، فإن بعض باحثينا قد فضلوا العمل في أوروبا أو في أمريكا الشمالية. وإني واثق أن هذه المشكلة التي يعاني منها العالم العربي والعالم الثالث بأسره، ستكون محل اهتمامكم. فهجرة العلماء، ليست كهجرة العملة، إذ هي تفقدنا ثمرة جهد دؤوب أنفقته المجموعة بأسرها وضحت في سبيله. وليست المسألة مسألة أخلاقية فحسب، بل أيضا مسألة سياسية، أعني أنها مرتبطة بقضية

التقسيم الدولي للعمل والسيطرة على التقنيات والعلوم.

وهذا يفضي بنا إلى مسألة نقل التكنولوجيا التي تتصدر، بطبيعة الحال، الحوار الثقافي العربي الأوروبي. ما هي أنواع التكنولوجيا التي ينبغي توريدها، ووفق أية شروط، وبأية كلفة؟ هذه تساؤلات عليكم تعميقها وتحليلها، لأن مصير العلاقات الثقافية بين المجموعتين متوقف عليها..

هذا المد من الجنوب إلى الشمال الذي مر عبره التقدم من العالم العربي إلى أوروبا، هل سيعقبه مد آخر من الشمال إلى الجنوب بدونه لا يمكن تصور الحوار ولا التبادل، بل بدونه لا يمكن إلا تكريس علاقات الهيمنة؟

إن الحوار العربي الأوروبي لا يكون مثمرا إلا إذا حاور العالم العربي مع أوروبا وهو في ازدهار وتطور حقيقي. ولن تستطيع الدول الأوروبية أن تتخذ من الدول العربية شركاء يتعاونون معها، في هذه الأوقات الحرجة، إلا إذا كانت الدول العربية في تقدم مطرد.

لكن الحضارة العربية الاسلامية تواجه اليوم مخاطر لم يسبق لها مثيل. فقد تبين، يوما بعد يوم، منذ خمس وثلاثين سنة، أن إنشاء دولة إسرائيل لا يعني البتة، تركيز حضارة ذات جوهر يهودي، في الاسلامي، فإن المسيحية تظل دوماً إحدى مقوماتها الرئيسية الأخرى كما رأينا آنفاً. ولا هو يعني التعايش، في مهبط الوحي، بين الحضارات النابعة من الديانات السماوية الثلاث. بل يعني ابتداع نمط آخر من «الحضارة». ولا أدل على ذلك مما تسببت فيه إسرائيل من حروب وتوسع وتشويه للمعالم والآثار، ومسخ لكل بقايا التراث العربي.

إن الحضارة العربية الاسلامية، تواجه، فعلا، مخاطر كبيرة. وهي مهددة، في أصقاع مختلفة من الشرق الأوسط وسيصبح ذلك شأن المنطقة كلها، بعد أمد غير طويل. والمنطقة معرضة للمخاطر، عاجلا، في أحد معاقلها الجليلة، أي مدينة القدس. هذه المدينة المحتلة منذ جوان ١٩٦٧ المدرجة بقائمة التراث العالمي، والتي تعتبرها اليونسكو «كلا متناسقا يرتهن توازنها وطابعها الخصوصي بمدى توافق عناصرها» هي اليوم هدف لمشروع كبير يسعى لمحو طابعها العربي، بتمزيق نسيجها العمراني، وتقويض مبانيها ذات الطراز العربي وطرد سكانها الفلسطينيين تدريجياً وبما أن الحفرات تهدد أسس أهم المعالم الاسلامية والمسيحية، فقد انقلب علم الآثار عندئذ إلى أداة هيمنة، شأنه شأن قوة السلاح.

وإني على يقين أن أوروبا معنية بذلك، بصورة مباشرة، لأن في تهديم القدس العتيقة ضياع نصيب معتبر من تاريخ أوروبا إلى الأبد. ولهذا السبب، ولأننا مدعون معا - عربا وأوروبيين - إلى أعمال مشتركة وهامة، فإني ما أنفك أكرر أن على أوروبا أن تمضي في التزامها إلى أبعد مما ذهبت إليه حتى الآن لتسير عملية السلم في الشرق الأوسط.

إن الهيمنة الاسرائيلية، تتجه الآن إلى لبنان، بعد أن اكتسحت فلسطين. فبعد غزو لبنان الوحشي، وقصف المدن والقرى بوابل من الحديد والنار، ودك صور وصيدا التاريخيتين، وبعد مذابح صبرا وشاتيلا، هاهي إسرائيل تقيم العديد من العوائق لإطالة المفاوضات وتتلكأ، سعيا منها لكسب الوقت حتى تتمكن من إحداث تغييرات لا رجعة فيها في البنية الاجتماعية والديمغرافية للضفة الغربية. ومن وراء كل هذه الاستراتيجية، فإن إسرائيل لا شك تريد أيضا نسف التوازن الدقيق الخصيب، الذي يقوم عليه النموذج اللبناني وما يتميز به من لطف وجمال وذكاء.

وينبغي ألا ينسينا التمزق الحالي الجانب المثالي والمشرق من تاريخ لبنان الحافل، أعني بذلك التعايش، منذ الأحقاب الطويلة، بين عدة طوائف متفرعة من قطبين روحيين، هما الاسلام والمسيحية، وينتمي جميعا إلى العروبة. كما أن ما تذكيه أو تفتعله إسرائيل من نزاعات يجب أن لا يحجب عنا ما تم إنجازه: دولة ومجتمع لهما مقومات الحداثة والازدهار، من اقتصاد نشيط، وثقافة تتبوأ، في العالم العربي، مركزا طلائعيا.

إن إسرائيل، بهجومها على لبنان وباحتلال العديد من مدنه وقراه، وبافتعال المناورات لتأخير الانسحاب، تسعى للحصول على امتيازات سياسية واقتصادية، وربما ترابية خاصة في جنوب لبنان، وتسعى كذلك لمنع الادارة الأمريكية من تركيز اهتمامها على الشرق الأوسط. وبالتالي فإنها تسعى لتحويل الانتباه من الضفة الغربية حيث تتواصل، من خلال زرع المستوطنات سياسة الأمر الواقع المتمثلة في العمل على ضم هذه الأرض العربية، ضما نهائيا. هذه الأرض التي يعتبرها بيغن، وفقاً لتأويلاته الغريبة للتوراة، جزءاً من إسرائيل الكبرى.

إن لبنان همزة الوصل الرئيسية بين الشرق والغرب. وعلينا جميعاً، عرباً وأوروبيين، ورثة هذه الحضارة المتوسطة والفريدة في نوعها أن نساهم بما أوتينا من طاقات ووسائل، في المحافظة على سلامته، وفي دعم السلطة الشرعية اللبنانية لتقوم بوظائفها في سائر مناطق البلاد.

إن أوروبا مدعوة إلى الخروج من موقف الانتظار وإلى تحديد سياسة حازمة ونشيطة، في نطاق البحث عن حل حقيقي لنزاع الشرق الأوسط. وهي مدعوة إلى استخدام ما لها من نفوذ لدى الولايات المتحدة، لحملها على اتخاذ موقف حازم مسؤول إزاء حليفتها إسرائيل.

السيد الرئيس،

يبدو لي أن من المهام الكبيرة، التي يدعى إليها الجانب الأوروبي، مزيد الاهتمام بمعرفة الحضارة العربية الاسلامية، والتفتح عليها.

وبالمقابل، فمن الضروري أن يعمل العالم العربي على الخروج من موقفه الانطوائي، وأن يدرس، بدوره، ويحلل العالم الغربي، وأن يخضعه لنظرته النقدية الخاصة به.

وإني أسائل المثقفين العرب: أليس أفضل لتأكيد الذات وإقامة الحجة على النضج، أن يأنس الإنسان من نفسه الثقة ما يؤهله لأن يعرف، معرفة منهجية موضوعية، حضارة فرضت تفوقها المادي؟ أليس ذلك أفضل من الرفض البات، أو الاقتصار على محاكاة أنماطها بكل سلبية؟ أو ليس من باب إثبات الرشد والحرية، أن نعيد النظر فيما كنا نحسبه نموذجياً؟ أو ليس في ذلك خدمة للحوار الحقيقي بين مجموعتينا؟

الحضارة العربية بوصفها حضارة عالمية

الدكتور محيي الدين صابر

١ - هو امتياز أعتز به، أن أقف بينكم في مفتتح ندوة هامبورغ، المنعقدة في اطار الحوار العربي الاوربي؛ وأن أخاطب هذه الصفوة من المفكرين البارزين في مختلف مجالات المعرفة؛ من العرب والاوربيين، الذين سوف يتناولون بالدراسة المتعمقة الموضوعات المختلفة في العلاقة بين الحضارتين الانسانيتين الكبيرتين اللتين أثرتا وتؤثران على مصير البشرية؛ وصنعتا وتصنعان المكتسبات الانسانية، والعلمية والتقنية، التي نقلت الانسان نقلة نوعية، في علاقته مع الطبيعة من ناحية، وفي علاقته بالآخرين من بني جنسه، من ناحية أخرى.

وان كلمتي التي أقوم بها في هذا المقام، سوف تقتصر على مدخل عام، للفكرة التي تعالجها الندوة التي نعلق عليها الأمل المشروع في إيجاد الصيغة الموضوعية والعلمية، لتقنين التعاون بين الحضارتين، بوضع الأسس الفكرية، وتصور الآليات التنظيمية لهذا التعاون، بما يغين على فهم عادل، وتقدير متبادل، وموقف إيجابي، يتحقق بها جيعا، تبادل المصالح المشتركة بينهما بطريقة سوية، ومواجهة القضايا العالمية الكبرى، كقضية السلام والحريات والتنمية، برؤية ايجابية لخير الجانبين، ولخير الانسانية معا.

وان في الكلمات التي ألقاها اليوم قادة المجموعتين العربية والاوروبية في افتتاح الندوة دليلا على الأهمية القصوى لهذه الندوة، التي أعدت اعدادا وثيقاً، ولنتائجها التي تقود الى تصورات وقرارات واجراءات عملية في مسيرة التعاون الاوربي العربي في كل المجالات.

٢ - أيها السادة: ان للحضارة العربية، لقد علمتم، أبعاداً ضاربة في تاريخ البشرية؛ ولقد تمت في اطارها، انجازات خلاقة، وتحققت اكتشافات حضارية، قامت على القدرة المبدعة للانسان العربي، سواء في مجال التعامل مع الطبيعة استئناساً لها، أو في مجال التعامل مع المجتمع توسيعا لمداركه الاجتماعية، في مجالات الفكر والفنون، والصناعة والتجارة والقانون، والأدب، والدين.

فالعرب الذين نبتوا في الجزيرة العربية، خرجوا منها في هجرات واسعة متجددة الى ما حولها من المواطن البشرية، فكانت حضارات بابل وآشور وآرام، وكنعان، وفينيقيا، اخترعوا الزراعة، فاستنبتوا الأرض، وأنسوا الحيوان، واستخرجوا المعادن وصنّعوها؛ وشادوا المدن والمعابد واخترعوا الابجدية فكتبوا، وبرعوا في الفنون التشكيلية، فأنتجوا الروائع فيها نحتاً وتصويراً؛ وسنّوا القوانين؛ وابتدعوا التنظيم الاداري والتجاري، وأسسوا النظم السياسية، واستخدموا السفن، فعلوا كل ذلك؛ بمبادراتهم وبتفاعلهم مع الشعوب حولهم، فرسموا بهذا كله خطاً جديداً للحضارة الانسانية تناقلتها عنهم شعوب في الشرق والغرب.

واذا انتقلنا، الى ما نطلق عليهم اليوم، العرب، فإنهم في وقت مبكر، أقاموا الدول القوية المتقدمة في اليمن، كالدولة المعينية، والدولة السبئية؛ وفي الشمال كانت دولة «الانباط» في البتراء ودولة «تدمر» ودولة «المناذرة» في «الحيرة» بالعراق.

ولقد كانت مدينة مكة قبيل الاسلام مركزاً تجارياً، ودينياً وسياسياً يستقطب كل القبائل في الجزيرة العربية؛ وتُقرّ فيها السياسات المالية؛ وتنطلق منها الحركة الفكرية والأدبية. وكانت لهذه الدول العربية؛ صلات واشجة، وعلاقات دائمة، مع الدول الكبرى المعاصرة لها في آسيا وافريقيا وأوربا، مع الفرس والبيزنطيين والاثيوبيين والمصريين، واليونان والرومان، في فترات مختلفة، وكانت العلاقات السياسية، والتجارية دائمة، مستمرة تعتورها فترات من الصراع؛ ويسودها في معظم الحالات، جو التفاهم والتحالف. وهذا كله، تاريخ مبسوط ومقروء، ومعالم قائمة وشاهدة، وآثار مدفونة تحت الأرض، ومحجوبة، تكتشف يوماً بعد يوم... وهكذا دخل المجتمع العربي؛ قبل الاسلام في علاقات بشرية وحضارية مع الأمم والشعوب المعاصرة؛ وتعرف على الديانات السماوية، واعتنقها فريق منه، وفي العرب كان الحنفاء الموحدون المتبعون ملة جدهم ابراهيم عليه السلام، وبرزت الشخصية الثقافية العربية قبيل الاسلام، في لغة موحدة مكتوبة ومتقدمة، مع اختلاف في اللهجات يسير، وكان أبرزها وأفصحها، لهجة قريش المكية، التي كانت، الى حدّ كبير، لغةَ الفكر والاداب وظهرت روائع الشعر العربي قبل الاسلام، وكذلك النثر الفني الذي يعبر عن هموم المجتمع واتجاهاته، والتي كان منبرها الاسواق الادبية، فيما يشبه أن نسميه الآن مهرجانات، وكانت تسمى أسواقاً، لأنها كانت تتم في مواسم عربية جماعية، في الحج، حيث تتم مراسيم دينية؛ وعمليات اقتصادية، وتسويات سياسية الى جانب النشاط الفكري والفني.

وحين نزل القرآن بهذه اللغة، وفي لهجة قرشية، تقرر لها البقاء، وضمن لها الخلود، فقد أصبحت وعاء العقيدة الاسلامية والفكر الاسلامي، لغة العبادة، ولغة العلوم الاسلامية واتسع مجالها، في خارج الوطن العربي، الى كل مكان، وصل إليه الإسلام على امتداد العالم.

٣ - وهنا ينبغي أنَ نشير في قول قصير، الى أن الموقع الجغرافي للأمة العربية، من ناحية؛ وأسلوب حياتها من ناحية أخرى، أهّلاها، منذ وقت قديم للتعامل، مع قارات العالم القديم؛ فكان العرب على صلة، بأوربا، وبافريقيا، وبشرق آسيا؛ وذلك عن طريق التجارة التي كانوا سادتها، والمحتكرين لها بين القارات نظراً لسيطرتهم على وسائل النقل التقليدية فهم أهل الإبل، أقدرِ الحيوانات على تحمل الاسفار، في الظروف التي تعجز عنها الحيوانات الأخرى، وقد كان من طبيعة نمط هذه الحياة؛ صفات اجتماعية للعربي، لا بد منها في قيادة القوافل وادارتها وتنظيمها، مثل معرفة الطرق في الصحراء؛ والبصر بحركة النجوم، والقدرة على حراسة تلك القوافل، ضد المغيرين عليها...

ومن هنا، نشط العرب في التجارة الخارجية بين القارات إما باعتبارهم ناقلين لها؛ أو أدلاء في القوافل؛ أو حماةً لها. ذلك الى جانب أن العرب الذين كانوا يعيشون على شواطىء البحار، البحر الاحمر، والمحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط، كانوا يقومون بالدور نفسه في المجال التجاري؛ وقد أثر التبادل التجاري، في العلاقات السياسية، تعاوناً وتحالفاً، أو صراعاً وتنافساً، كما أنه أدى الى التبادل اللغوي والفكري والديني، بين العرب وبين الشعوب المجاورة.... فالحوار العربي مع الشعوب الأخرى وتبادل الخبرات، ظاهرة تاريخية قديمة نابعة من ضرورات جغرافية واجتماعية، والوقائع التي تحفل بها كتب التاريخ، دليل قائم على ذلك.

٤ - كل ذلك، كان، قبل ظهور الاسلام واما بعد ظهوره فقد اتسع مدى هذا اللقاء العربي الخارجي؛ مما أدى الى مدّ نطاق التعاون العربي، من الاندلس غربا، الى حدود الصين شرقا، ومن جبال طوروس شمالا، إلى بحر العرب وأواسط إفريقيا جنوباً، فنشأ بذلك مجتمع عالمي جديد؛ يعيش في نظام ديني وفكري واجتماعي وسياسي واحد. على أن هذه الوحدة احتفظت بالتنوع الحضاري للمجتمعات المكونة لها، من حيث خصائصها الإجتماعية، والفنية والفكرية، في حدود العقيدة الاسلامية، التي لم تكره أحداً، على الانضمام إليها، فكان أهل الديانات الأخرى من المسالمين والمتعاهدين؛ يجدون من الحماية والرعاية ما يجده المسلمون الملتزمون؛ في ذلك المجتمع الكبير...

وبهذا تكونت للعرب، مرة أخرى، في تاريخهم الحضاري، صورة قائمة على الحوار، وعلى التعاون مع شعوب العالم..

ولعل ما كتبه الاستاذ جورج سارتون، وهو يؤرخ للعلوم، في كتابه المرجع، يدل على بعض ما نقول، فهو يسمي كل عصر من العصور التي اختارها، باسم المبدعين فيه، فيرى مثلا، أن الفترة من ٤٥٠ الى ٤٠٠ قبل الميلاد، هي عصر أفلاطون، ثم يليه عصر ارسطو، فإقليدس، فأرخميدس، أما الحقبة من ٦٠٠ الى ٧٠٠ ميلادية فهي عصر تشانج، وتشنج الصينيين؛ ويرى أن المدة الواقعة بين عام ٧٥٠ الى ١١٠٠ ميلادية هي عصر علماء عرب، تعاقبوا في سلسلة موصولة منهم جابر بن حيان والخوارزمي والرازي والمسعودي، وأبو الوفاء والبيروني وابن سينا وابن الهيثم، وبعد هذه الفترة البالغة ٣٥٠ عاماً، ينص على وجود أسماء من الاوربيين بعد عام ١١٠٠ يتقاسم معهم العرب القيادة العلمية في مدى ٢٥٠ عاماً أخرى، ونجد في هذه الفترة من الاسماء العربية ابن رشد والطوسي وابن النفيس، الى جانب جيرارد كريمونا وروجرز بيكون. ولم تقتصر الصلة على العلوم وحدها، بل شملت مجالات الفكر والادب كلها. تأثر شعر التروبادور والبروفينسيين بابن قزمان، كما تأثر بوكاشيوتشوس وقصاصون ألمان كثيرون غيره بالعرب، وكان لقصص كليلة ودمنة وقصة السندباد وقصة الف ليلة وليلة سحرها على مخيلة الادباء الاسبان أمثال بدرو الفونسو. واستلهم دانييل ديفو Daniel Defoe في قصته روبنسون كروزه Robinson Grusoe قصة حيّ بن يقظان لابن الطفيل، أما الكوميديا الالهية للشاعر الكبير دانته التي يروي فيها رحلة الى السماء والجحيم فإن فيها أثراً من قصة الاسراء والمعراج كما أثبت بلاثيوس أو أثراً من رسالة الغفران للمعري أو من المتصوف الشهير ابن عربي كما قال آخرون، وماذا نقول عن دور ابن ماجد في الكشوفات الجغرافية بالتعاون مع أبناء الغرب، ودور الشريف الادريسي الذي استأثر باعجاب المؤرخين العرب والاوربيين والذي نحت على لوح من الفضة خريطة العالم لملك صقلية النورماندي.

هذا وليس من يذكر مفكر المسيحية الكبير توما الاكويني الا ويقرنه بالفيلسوف العربي المسلم ابن رشد، ذلك الى جانب الانتاج العربي في مجالات التربية والاجتماع، مثل القابسي وابن خلدون؛ وهناك من يربط بين نظرية الجشتالت، وبين ظهور ترجمة كتاب الزرنوجي المتوفى ٥٩١ هـ في التربية الى اللغة الالمانية، ولعلنا نجد في كتاب «تاريخ الادب العربي» لكارل بروكلمان صورة موضوعية عن ثقافة العرب التي لم تنطو على نفسها قط.

هذا غيض عن فيض وهي اشارات ذكرناها لتدل الى جانب العدد الوافر من الالفاظ والمصطلحات العلمية العربية التي انبثت في اللغات الاوربية حاملة دفق ثقافة غنية على أن التواصل الثقافي بين العرب والاوربيين ما انقطع في يوم من الايام.

وبطبيعة الحال، ليس من أهداف هذه الكلمة الافتتاحية، أن نأتي على ذكر أسماء العلماء العرب ولا على اسهاماتهم؛ ولكن ينبغي أن يشار هنا؛ الى أن كثيراً من المخطوطات العربية النفيسة، تعرضت لكوارث ضخمة؛ إما باحراقها أو بتدميرها أو القائها في النهر، كما حدث في بغداد وعلى أيدي التتار، ثم ان كثيراً من المخطوطات التي سلمت، لم يتيسر بعد جمعها، والتي جمعت منها، لم يتيسر طبعها وتحقيقها بعد لضخامة عددها؛ ولم يطبع منها الا جزء يسير.

٥ - لقد ظلت الجامعات في الاندلس، وفي صقلية مراكز التقاء بين العلماء العرب والعلماء الاوربيين وظلت الكتب العلمية، وبخاصة كتب الطب العربي تدرس في الجامعات الاوربية حتى القرن الثامن عشر. وفي هذا الصدد، يقول العالم الباكستاني الدكتور عبد السلام الحائز على جائزة نوبل: «ان جامعتي طليطلة وسالرنو، هما المصدر الذي خرجت منه العلوم، الى الوجود في الغرب، فقد أضيء فيهما مشعل من مشاعل العلم، كان متقداً منذ زمن في ديار الاسلام».

ومن الوقائع المقررة ان جيرارد الكريموني، مضى الى طليطلة

يطلب المجسطي لبطليموس هناك؛ ولكنه حين نزل بها، أخذ بالحركة العلمية والفكرية في جامعة طليطلة؛ وظل بها يدرس، ويترجم، وامتد مقامه فيها عشرين عاماً، نقل في أثنائها أكثر من ثمانين مخطوطاً في مختلف العلوم، وعاد بها الى موطنه؛ وغير جيرارد كثيرون من الاوربيين فعلوا مثل ذلك.

ان هذا كله، يشير الى عمق الصلة العلمية والفكرية وتبادل المعرفة، بين الثقافة العربية والثقافة الاوربية، وهو أمر طبيعي، فالعلم، بطبيعته ووظيفته، عطاء الانسان للحياة وقيمته، وفي نشره، وتبادله، وفي التقاليد العربية، الاسلامية، مثل قديم يقول: «كل شيء ينقص بالانفاق منه، الا العلم فإنه يزيد بالانفاق» وقد ظل العرب والمسلمون يعملون بهذه الفكرة في ممارسة **المعرفة الانسانية**.

٦ - العرب والاوربيون، تعارفوا منذ زمن قديم في التاريخ؛ بحكم الجوار وبحكم المصالح المشتركة، وتبادلوا الأمكنة، فذهب الاوربيون أكثر من مرة غازين في أجزاء من البلاد العربية، وكذلك فعل العرب، فانتقلوا الى أوربا، كما أنهم تعاملوا، وهم، في بلادهم، تعاون الانداد والنظراء في المجالات **الاقتصادية والفكرية**.

وتلك الصلات بين الجانبين، لم تكن كلها تعاوناً، ولم تكن كلها صراعا، وهذه هي جدلية العلاقات بين الحضارات والشعوب؛ وهو أمر ربما كان له في تاريخه، وفي زمنه، مبرراته السياسية والمذهبية والاقتصادية. ولكن الذي يهم في هذا المقام هو ذلك التعارف القديم، الذي ترك لنا خبرة عظيمة الشأن، ونحن ننطلق الى المستقبل؛ لنتفادى الاخطاء؛ ولنوسع من فرص التعاون.

٧ - مرت المنطقة العربية الاسلامية، في ظروف تاريخية قاسية لأسباب مرصودة في المراجع التاريخية؛ أثرت تأثيراً سلبياً واضحاً، على مواصلة الانتاج الفكري وتطوير العلوم، وتنميتها، في الوقت الذي بدأ فيه الغرب نهضته وبدأ يشق طريقه الى التقدم الاجتماعي والعلمي. ومنذ عصر الكشوفات الجغرافية؛ وعهد التوسع التجاري؛ ثم فترات المد الاستعماري، بدأت العلاقات بين الغرب والمنطقة العربية والاسلامية، متخذة طابعاً جديداً، ذلك أن الاستعمار الاوروبي، عن طريق السيطرة الحربية، والسياسية والاقتصادية؛ فرض على المنطقة، نمطاً جديداً من الحياة؛ وأنشأ لها مؤسسات؛ ونشر لغاته، وأحدث تغييرات في التنظيم الاداري والمالي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي مما قطع، أو كاد؛ نمط الحياة التقليدية؛ ولم يكد يترك لها خياراً في الحركة، لا في القدرة على استئناف حياتها القديمة التي لم تعد قادرة على مواجهة الغايات والوسائل الاجتماعية الجديدة، ولا على المواءمة بينها وبين هذا الجديد، لأن هذه المواءمة تستدعي استيعابا لهذا الجديد، الذي كان يقدم في الحدود الضيقة التي تخدم أهداف المستعمر، وتمكنه من التحكم الاداري والحربي والسياسي، ومن الاستغلال الاقتصادي لتلك المجتمعات، وأكثر من هذا، فقد كان من أهداف المستعمر القضاء على كل رموز القيم القديمة التي يمكن أن تتحول الى قواعد مقاومة له؛ وبخاصة الثقافة العربية، بميراثها الضخم، والتي كان الهدف الأول للاستعمار هو محاربتها.

هذا ولقد أخذت المنطقة، كما أخذت المناطق الاخرى التي اجتاحها الاستعمار، بالمعجزة الاوربية؛ واعتبروا، على عادة المغلوبين في كل زمان؛ أن قوة الغالبين، انما تكمن في قدراتهم العلمية والتكنولوجية، وفي تفوقهم الاجتماعي، وان الحل الوحيد، هو التصدي لهم بسلاحهم؛ وبدأوا يعتنقون النمط الاوربي، وصولا الى طريق التقدم.

وهنا ينبغي أن نشير بوضوح كامل، ان هذا اللقاء الجديد بين الغرب، وبين العالم النامي، وفيه بطبيعة الحال، المنطقة العربية، كان أخطر لقاء بين حضارتين على مدى التاريخ، من حيث سعة مجاله التي أحاطت بالكرة الارضية من ناحية، ومن حيث آثاره البنيوية على الحضارة الانسانية، ذلك ان حضارة الغرب حضارة احلالية تهدف الى نسخ الانماط الحضارية القائمة، وقولبتها في الحضارة الجديدة قيماً وأهدافاً وأساليب.

ومع اننا لسنا هنا بصدد التقويم، ولكن بسبيل العرض، فإننا نقرر أنه مع كل الإيجابيات التي تضمنها هذا اللقاء المفروض على الشعوب، فإن سلبيات هذا اللقاء، هي التي أدت الى هذه الصورة القائمة الآن في العالم؛ الى حد كبير، فيما يتصل بالمشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. ولكن هل كان يمكن تفادي ذلك؟ وأكثر من ذلك هل يمكن مستقبلا، تفادي النتائج السلبية لهذا الالتقاء، دون أن يكون ذلك على حساب الحضارات الاخرى؟ وهل هي عملية ممكنة في ظل معطيات الحضارة المعاصرة، وطبيعتها ووظائفها.

٨ - للإجابة عن بعض هذه الاسئلة ينبغي أن ننظر في موضوعية الى طبيعة هذه الحضارة الصناعية والتكنولوجية؛ فمن المقرر أن هذه الحضارة، هي بطبيعتها حضارة كونية، ترمي الى تنميط قيم الانسان، في الحياة الدنيا، وتنميط أهدافه واتجاهاته ووسائله، ذلك أنها قائمة على معطيات العلوم الطبيعية والحيوية والرياضية، وهي لهذا وبصورة أو بأخرى، قابلة للتطبيق والممارسة في كل مكان وزمان، انها بعبارة أخرى، حضارة مطلقة، في مواجهة الصفة التاريخية للحضارات التي اتسمت بأنها حضارات نسبية؛ وهذه الحضارة تستهدف اشباع حاجات الانسان الاساسية في الحياة، بصورة أفضل وأكمل، دون أن تضع حدوداً لوسائلها المتجددة؛ فصارت بالضرورة حضارة سلعية بمعنى أن كل جهد فيها يستهدف معادلا مالياً؛ ثم انها اصطنعت لنفسها وسائل الانتشار الذاتي، في الاجهزة الاعلامية العملاقة؛ ووسائل الضبط والقهر، عن طريق التنظيمات العالمية، النظم المالية والمصرفية، وفي النظام الاقتصادي عن طريق الشركات متعددة الجنسيات، وهكذا حصنت نفسها؛ عالمياً، بوسائل الاقناع والسيطرة والاستيعاب الفكري، والقانوني، والاقتصادي، والسياسي.

٩ - وهذه الحضارة، ذات البعد الواحد وقعت في الوقت نفسه أسيرة قدرتها نفسها، فقد كانت نتيجة لتفوق الانسان على الطبيعة، واكتشافه لبعض أسرارها، ذلك أن الطبيعة كانت تستبعد الانسان؛ ويخيفه المكان بخاطره متمثلة في تكوينه المورفولوجي، بجباله وبحاره وانهاره وصحراواته وغاباته ويخفيه الزمان في تقلبه، ودوراته، بالظلام، وبالبرد، وبالحر، الخ.. ولكن الانسان طور علاقاته مع الطبيعة، عن طريق الخبرة والملاحظة والفكر، فكلما تقدم به الزمان في الحياة، تراجعت سيطرة المكان عليه، وهو الآن في ظل هذه

الحضارة أصبح يخيف الطبيعة نفسها بتهديدها بالفناء، ويخيف نفسه بالتعرض للفناء الجماعي. حين كان الانسان، في ظل الحضارات القديمة يتعامل مع جسد الطبيعة. كان أكثر عناء في جسمه، وأكثر أمنا في نفسه، ولكنه عندما بدأ يتعامل مع أسرار الطبيعة، أصبح أقل عناء في جهده، ولكنه فقد الأمن، وعاش في قلق لا مخرج له منه...

ان هذه الحضارة بطبيعتها؛ وبوسائلها، تبدو قدراً مكتوباً على البشرية، فهي لا تملك ان تتراجع، ولا أن تتوقف، لقد تحولت الحياة الى آلة ضخمة تتحرك باستمرار، دون ارادة أو هدف الا ارادة الحركة وهدف الحركة وحدها.

١٠ - وهنا، فإنه ينبغي أن نضيف، أن هذه الحضارة، التي تسمى حضارة أوربية أو غربية هي حصيلة جهد الانسان كل الانسان، وثمرة سعي الحضارات كل الحضارات. ولقد أسهم فيها العرب، اسهامات واسعة وأساسية ولأسباب غير واضحة، وقد تكون مقصودة أو غير مقصودة أهمل دور الحضارة العربية والاسلامية اهمالا غير علمي في معظم كتب تاريخ العلوم الطبيعية والحيوية والرياضية المعاصرة التي كتبها الاوربيون، كما أغفلت ريادتهم للبحوث التطبيقية والتجريبية ولأول مرة في تاريخ العلوم، ومع هذا ينبغي أن نذكر دور الفكر الاجتماعي الاوربي، في توجيه هذه القدرة العلمية والتكنولوجية الى هذا المسار ذي البعد الواحد، تحت تأثير الاتجاه العلماني، من ناحية، والاقتصاد الحرّ من ناحية أخرى، على أن السعي الى التفوق الحربي غير بعيد عن اعطاء هذه القدرة البشرية هذا الهدف اللامتناهي.

هذه هي قضية العصر، والعصور القادمة؛ وليس من همنا، هنا، تقويم ذلك، ولكنها، على أية حال خواطر، تعرض، في مجال الحوار العربي الاوربي؛ لأنها تمثل صلب المشكلة....

١١ - كان على العرب، ولم يكن لهم خيار، أن يسيروا في طريق الحضارة المعاصرة، على اختلاف ظروفهم، وفي حدود قدراتهم، وفي نطاق قيمهم التي هم عليها حريصون، وعليها قائمون، ومن هنا كانت أهمية هذا الحوار، الذي تقوم عليه، المؤسستان الاقليميتان في المنطقتين، الجامعة العربية، والمجموعة الاوربية ويستمد مشروعيته من روح العصر الذي نعيشه، والتي هي نفسها، تعبير من تعابير هذه الحضارة الكونية، التي تحاول استيعاب وهضم كل الحضارات، والتي تدرك الصعوبات القائمة، وتمسك الحضارات الاخرى بهويتها، وبحقها في الحياة؛ فليس قيام عصبة الأمم؛ ثم هيئة الأمم المتحدة، ومنظماتها؛ ثم المؤسسات الاقليمية؛ والمذهبية، أمراً هو من باب الصدفة؛ ولكنه بحث عن الحلول المناسبة لهذه الظاهرة الجديدة في بناء العالم المعاصر.

والحوار، أساساً، هو الالتقاء حول النقاط المشتركة، وتوسيعها، وتعميقها؛ والتقريب بين نقاط الخلاف، بحثاً عن المواءمة، وبعبارة أخرى الحيلولة دون أن تكون نقاط الخلاف عقبة في سبيل التفاهم المشترك؛ وهذا يقتضي أن يفضي الحوار الى تحديد الاهداف المشتركة ومؤسساتها ومجالاتها وبرامجها، وأجهزتها التنفيذية التي تقوم على أوجه النشاط، ومتابعتها وتقويمها، بحيث يكون هناك نظام دائم مستقر؛ وعلى الجامعات والمؤسسات الثقافية، ومراكز البحوث دور جوهري، في تحقيق أهداف هذا الحوار، وتطويره، وتوسيع مداه، في مجالات الدراسات والبحوث المشتركة، والمناهج التعليمية؛ وتقويم التاريخ الفكري؛ للمنطقتين؛ وفي مجالات التبادل الفني، والتذوق المشترك لأنواع الفنون المختلفة التي أنتجتها وتنتجها المنطقتان، وفي نشاط تعليم اللغات الاوربية واللغة العربية، واعطائها الفرصة المناسبة لأهميتها في المدارس والمعاهد الاوربية، كما تفعل البلاد العربية التي تنفق اموالا طائلة، لتعليم اللغات الاوربية في مدارسها، مما ساعد على فهم أفضل للحضارة الاوربية.

ولعل من أهم ميادين النشاط في هذا الاطار؛ عملية التعاون التكنولوجي؛ والتعاون في اجراء البحوث العلمية المتقدمة، والتي تعين على توطين التكنولوجيا، واستنباتها، وفي تدريب القوى البشرية وتبادل الزيارات في مختلف مجالات المعرفة؛ وعلى المستويات المهنية والنوعية: الساسة والعلماء والفنانون والمفكرون، والاساتذة، والشباب والنساء والعمال والاعلاميون.

١٢ - وهكذا يتحقق للحوار مقوماته: ليثمر في اغناء كل طرف من أطرافه، ذلك الحوار، لا يهدف الى تحقيق التماثل، ولا يتطلب تنازل جانب لجانب آخر، ولكنه في الاساس يتطلب فهما مشتركا وحقيقياً لطبيعة الموضوعات المطروحة وعلاقاتها في هذا العصر، الذي يتميز بانقسام العالم الى كتلتين، فهناك انقسام بين الامم المتقدمة تكونولوجياً واقتصاديا، وبين الامم المتخلفة في هذه المجالات؛ وهو الانقسام الذي يطلقون عليه، انقسام الشمال الغني، والجنوب الفقير، ثم لا يقل خطرا عن هذا، بين الامم المتقدمة نفسها وهو الانقسام المذهبي بين الشرق والغرب، فكل الجهات الاربع في اختلاف الشمال والجنوب، والشرق والغرب، ذلك، اذا استبعدنا الخلافات الجانبية في كلا المعسكرين، فالى أين اذن تتجه البشرية المعذبة؟

على ان هذا لا يعني، ان الدولة المتقدمة نفسها، في خير كثير، فهناك الانكماش والتضخم والبطالة؛ ولكن الشيء الذي تنبغي ملاحظته، هو أن مشكلات الاقتصاد المتقدم تشترك المجتمعات النامية في تحمل تبعاته، بينما تكاد المجتمعات النامية ان تواجه مشكلاتها الاقتصادية منفردة الى حد كبير، وبخاصة انعكاساتها على المستوى السياسي والاجتماعي؛ وتتعرض لهزات ومشكلات قاسية. صحيح ان الاقتصاد العالمي يتأثر بوضع الاقتصاد النامي، ويحاول مواجهة ذلك ولكنه يواجه هذه الامور باجراءات ترقيعية، لا تصل الى تصحيح البناء الاقتصادي...

١٣ - ولعلّهُ الى جانب العلاقات التكنولوجية والاقتصادية، وقضايا الطاقة العربية ومشكلاتها، وهي جزء من مشكلات عالمية، تنبغي الاشارة الى أن المنطقة العربية عانت في خلال قرنين من الزمان، أو ما يقرب، أخطاراً مختلفة تمثلت في صور الاستعمار المتعددة، وكانت قمة تلك الاخطار، هي محنة الاغتصاب الصهيوني لأرض فلسطين العربية، وتشريد شعبها. وقتله وقتل العرب، في كل قطر، تصل اليه يدها التي أطالها الغرب، لتحل مكانهم أقواماً من أجناس مختلفة، وحضارات متباينة، ولغات متنوعة، في ممارسة قبيحة ومرفوضة.

في هذا العصر، وفي كل العصور، للعنصرية التي يدعون انهم كانوا ضحاياها...

ان الوجود الصهيوني الغاصب، ليس كارثة سياسية، ولكنه أيضاً

كارثة اقتصادية لأنه استنزاف مخطط لقدرات العرب التنموية، وعقبة في سبيل البناء والتقدم، وإجبار للعرب ليكونوا في موقع الدفاع عن وجودهم الحضاري في وطنهم التاريخي، وإن الحوار العربي الاوربي، ينبغي أن يتصدى لهذه القضية، ليس باعتبارها قضية سياسية وحسب، ولكنها لأنها في الاساس قضية فكرية، فالفكرة الصهيونية التي تسامح معها الآخرون؛ يجب أن تقوم تقويماً صحيحاً، في اطار أهدافها وممارستها العنصرية، لأنها فكرة تؤدي الى نشر البدائية في العلاقات الانسانية، وتؤدي الى زعزعة السلام وهي مدججة بالسلاح، ليس في الوطن العربي وحده، ولكن في العالم كله.

١٤ - فالحوار قائم على ادراك العلاقات الراهنة بين الحضارتين، ومن هنا فهو يستهدف فهماً أعمق للذات، وللآخرين؛ ان الصورة العربية ينبغي أن تكون معروفة، وعلى حقيقتها الموضوعية؛ بنظرة بريئة من التعصب، والاحكام المُسبقة، التي رسمتها الاطماع السياسية. كذلك فإن الصورة الاوربية ينبغي أن تكون معروفة، وعلى حقيقتها الموضوعية للعرب، فالصورة السلبية التي رسمتها الممارسات الاستعمارية وصور الاستغلال، والاستعلاء، وغير ذلك مما رسخ في النفوس، ينبغي أن تعدّل في الظروف الجديدة؛ وينبغي ألا يبقى من التاريخ، الذي لا يتكرر، الا العظة؛ وذلك حين يرسم طريق جديد، لسياسة تعاون مستقبلي...

١٥ - وهكذا، فإن التفاهم ينبغي أن تكون قاعدته الحوار الفكري، الذي يقوم عليه كل حوار ايجابي بناء؛ فالحوار الاقتصادي، والحوار السياسي، كيا يؤديا الى غاياتها المرجوة يتطلبان مرتكزا فكريا، ينمي جوانب الالتقاء، ويضيق نطاق الافتراق؛ وهنا ينبغي أن نشير الى قضية محاولة الاستلاب والاغتراب اللذين تعرضت لهما الثقافة العربية، كما تعرض لها غيرها من شعوب العالم الثالث، تحت سيطرة الاعلام الغربي، من ناحية؛ ومحاصرتها فكرياً وعلمياً من ناحية أخرى، وتدخل في هذا الباب ظاهرتان، احداهما محاولة تقديم هذه الثقافة بأنها متخلفة، وانها ثقافة أدبية وان اللغة العربية لغة لا تتسع للتعبير عن العلوم الحديثة؛ التي تقوم عليها الحضارة المعاصرة، أما الظاهرة الاخرى، فهي الاغراء المتنوع الذي يقدم للصفوة من العلماء والمثقفين العرب ليبقوا في الغرب أو ليعودوا إليه، مما نشأ معه ما يعرف عالمياً بهجرة الادمغة.

ولقد أشرت في فقرات متعددة في هذه الكلمة؛ الى أن اللقاء العربي الاوربي، قديم؛ باعتبار العرب والاوربيين، قوتين قديمتين وعريقتين في العالم؛ وأن الحوار الفكري بينهما، في أرض أوربا، نفسها، أسهم بفاعلية، في النهضة العلمية الاوربية.

كذلك، فإن أوربا، في العصر الحديث، مكنت العرب، مها كانت ظروف ذلك، من التعرف على العلوم الحديثة وعن طريقها، حدث تغيير جوهري في البناء التعليمي الحديث، ذلك الى جانب الدور الكبير الذي قام عليه العلماء الاوربيون من المستشرقين الذين واصلوا ذلك التقليد العلمي في التعاون بين الثقافتين فقدموا الثقافة العربية الاسلامية الى الغرب في مختلف لغاته، كما أنهم أعانوا على وضع أسس البحث العلمي ومناهجه، فكان لذلك كله أثر كبير في استمرار ذلك التعاون الذي نريد توسيعه وتعميقه. وهذا كله مما يبعث على الأمل المشروع في الوصول الى نتائج ايجابية، في صورة تعاون مؤسسي دائم وطويل المدى، لتصحيح الاخطاء، وبناء المستقبل على أساس موضوعي. وفي الدراسات الرصينة التي سيقدمها المتحاورون العرب والاوربيون حول موضوعات الندوة، والمناقشات والتعليقات العلمية عليها ما يعين على بلوغ الهدف المشترك.

١٦ - وخلاصة هذا كله ان هذه الندوة، تستهدف التعرف على الاوضاع الثقافية بالمعنى الواسع، لدى الطرفين، أهدافاً ومؤسسات ونظماً، وممارسات، كما تسعى الى دراسة احتمالات التعاون المتبادل في مختلف تلك المجالات، مما يحقق التفاهم المسؤول لتطوير العلاقات العربية الاوربية، من ناحية، وبما يسهم في حل المشكلات العالمية من ناحية أخرى، فالمشكلات المعاصرة، ذات طبيعة عالمية، ومن هنا فإن في الالتقاء بين أوروبا والعرب، خطوة نحو التقاء أكبر، ذلك أن القضايا التي تعالجها هذه الندوة في اطار الحوار العربي الاوربي هي صلب معظم المشكلات الدولية في عالمنا المعاصر.

واذا كنا نتطلع من خلال هذا الحوار الى أن نصحح الصور والمفاهيم التي خلقتها ظروف تاريخية لدى كل طرف، عن الآخر، والى أن نرتاد آفاق التعاون السوي وحل المشكلات القائمة بينهما فنحدد الاهداف والمجالات والمؤسسات والوسائل، فإنه ينبغي أن نشير الى هدفين آخرين هامين هما:

أولا: إن كثيراً من مشكلات التقدم التكنولوجي الذي يشترك فيه الغرب، وأوربا في قلبها؛ هي مشكلات مشتركة بأقدار ونسب متفاوتة، فالغرب يعاني كثيراً من الآثار المترتبة على هذا التقدم، في بنائه الاجتماعي، وفي قيمه الانسانية، فالانسان يخترع آلة ولكنه لا يخترع السلوك الاجتماعي المصاحب، وانما تخترعه تلك الآلة المحايدة؛ التي لا تعتنق قيمة انسانية، أو سلوكاً اجتماعياً، ومن هنا فإن الغرب نفسه يتعرض في حياته الاجتماعية للقهر الاجتماعي الذي تفرضه التكنولوجيا، في ظاهرة ما يسمى بالهوة الحضارية (Cultural Lag) وآثار ذلك كله واضحة في سلوك الشباب وممارساته، وفي انتشار الانحرافات الاجتماعية المختلفة، وهنا مجال للبحث عن الوسائل الاجتماعية لمواجهة هذه الظاهرات في المجتمع الغربي، وفي التصدي لما ظهر من ذلك، ولما يمكن أن يظهر منه في المجتمع العربي نتيجة للتأثر بنمط الحياة الغربية.

ثانيا: ينبغي أن ينظر الى هذا الحوار، في اطار عالمي، بمعنى أنه الى جانب هدفه المباشر في تصحيح العلاقات وتخطيط آفاق التعاون، ومجالاته ومؤسساته، بين أوروبا والعرب، يستهدف كذلك، تصحيح العلاقات العالمية، وتحقيق أوجه التعاون، بما يخفف من التوترات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بما يمكن أن يخلق من نموذج ايجابي..

ومن هذه الندوة التي تتم في اطار منظمتين اقليميتين تقومان بدور تاريخي، في العالم المعاصر، يمكن ان ينطلق عمل تاريخي جليل، فلنبدأ عملنا الكبير هذا، الذي هو أمل كبير أيضاً، بعقول متفتحة وارادة إيجابية لفتح صفحة جديدة في العلاقات العربية الاوربية.

محي الدين صابر

المدير العام للمنظمة العربية
للتربية والثقافة والعلوم

تصوّر أوروبا الغربية للحضارة العربية

السندرو بوزأني

١ - يشير العنوان الى «تصور أوربا الغربية». لذا أرى من الاصلح قبل كل شيء تحديد ما أعنيه «بالحضارة الاوربية الغربية». أعتقد شخصيا أن الحضارة الغربية الحديثة تعتمد على عنصرين أساسيين: أحدهما يتعلق خاصة بالعلوم الانسانية والآخر بالعلوم الطبيعية. وهذان العنصران هما العنصر التاريخي والعنصر التقني. فاذا ما قبلنا هذا التحديد (وأعترف أنه جدّ مبهم) ينتج عن ذلك أنه لا بد من أن ننقل تاريخ ميلاد الحضارة الاوربية الحديثة الى فترة متأخرة نسبياً. ويبدو من الواضح أن هذين العنصرين لا ينطبقان لا على القرون الوسطى ولا على عصر النهضة.

لقد جمع ألكسندر كويري كمية عظمى من المعلومات في محاولة حل مشكلة تاريخ انبعاث العالم الحديث(أعني العالم العلمي الحق) وسبب هذا الانبعاث.[١] تختلف الآراء حول هذه المشكلة اختلافاً شاسعاً ويتضارب بعضها مع البعض. وكثيراً ما تقارن الحضارة العتيقة أو الكلاسيكية بالحضارة الحديثة، على أساس «النوعية مقابل الكمية» (حسب قول غينون، ويجدر بالذكر أنه اعتنق بعد ذلك بسنين عقيدة اسلامية متصوّفة ومات **شيخاً** بالقاهرة سنة ١٩٥٥)[٢] وعلى أساس «التقريب مقابل الدقة» (كويري).[٣] وهناك أيضا اختلاف أكبر ويتمثل في أن الثقافة العتيقة كانت تقابل **المعرفة** (Epistèmè) **بالمناعة** (Technè) بينما يبدو أن العالم «الحديث» يتّصف بتوفيق منسجم بينهما. على أن كويري[٤] محقّ في تأكيده على أن العالم العتيق أيضا عرف واستعمل القياس الكمّي بالاضافة الى الاعتبارات النوعية.

وفي مجال الرياضيات البحتة فان المفهوم الغربي الحديث يتمثل في امتزاج متناسق بين الجبر والهندسة بطريقة ديكرت للتحليل الهندسي والحسابيات. كما أنه ليس بالامكان قياس الاشكال الهندسية فقط بل أي شكل وحتى الاشكال غير المستقيمة وذلك باستعمال الحساب اللانهائي الصغر. وها نحن قد وصلنا القرنين السابع عشر والثامن عشر **هذا هو التاريخ الحقيقي لانبعاث عالمنا الغربي الحديث.**

وهكذا فان الهوة بين ما قبل حضارتنا العصرية وحضارتنا الحديثة ونعني مثلا بين برونتولاتيني وغاليلي، لاتزال مع ذلك شاسعة (بقطع النظر عن شواذ مهمة). وحتى مؤرخ كبير في ميداني الحضارة والعلوم مثل أ. كويري يبدو متجاهلا بصفة غريبة لمساهمة المسلمين(أو مساهمة العرب كما يسميها الناس عادة) في بعث هذه الثقافة الغربية الحديثة كما حددناها. وهو قلما يذكر العلماء المسلمين أو العرب أو يورد أقوالهم في كتابه الهام **(من العالم المنغلق الى الكون غير المحدود.)**[٥].

وأرى شخصياً أنه يمكن لنا أن نحدّ بعض الشيء على الاقل من شساعة هذه الهوة اذا ما أخذنا بعين الاعتبار جزءا مهمّا من تراثنا في القرون الوسطى، وأعني بذلك حضارة المسلمين أو العرب في القرون الوسطى. فيكفي أن ندخل القرون الوسطى الاسلامية في «عصور الظلام» عندنا لكي يصير تطوّر ثقافتنا أسهل فهماً ونبدّد الافكار الخاطئة مثل اعتبار القرون الوسطى «كعصور الظلام» من جهة ومثل المعجزة التي تنافي التاريخ والتي يراها بعضهم في نهضة يظهر أن السبب الوحيد في وجودها هو وحي الآلهة اليونانيين.

واسمحوا لي أن أورد جملة أخرى لكويري. فبعد أن تحدث عن مفاهيم العالم «التي يمثل فيها الانسان والكون وحدة لا تتجزأ ولا فرق ولا خلاف بينهما». قال هذا العالم:«من الاكيد أننا بالنسبة لما نسميه بالعلم نجد أنفسنا أمام وضع مختلف تماما. أمام **تعارض** بين الانسان في الكون والكون الذي يعيش فيه[٦]». اني اعتبر أنه من البديهي أن الديانات المؤمنة بإله واحد عامةً والاسلام خاصة ساهمت بقدر عظيم في ايجاد هذا «التضارب» بين «الانسان والكون».

٢ - وبعد هذا التحديد للحضارة الغربية الحديثة لابدّ لنا الآن من الوصول الى تعريف معادل لما يسمّى بالحضارة العربية. أعترف أني لا أفهم بصفة واضحة ما تعنيه الحضارة «العربية» بينما أعتقد فهم معنى الحضارة الاسلامية بوضوح ما (أو ما كانت تعنيه هذه الحضارة في الماضي. أرجو ألاّ يؤاخذني المستمعون على عدم تعصّبي للقومية). هل كان ابن سينا الفارسي فيلسوفا عربيا أم فيلسوفا **اسلاميا**؟ وهل كان البيروني الخوارزمي (وهو مثل ابن سينا قل ان كتب في أي لغة غير العربية) عربيا؟ اذا لم يكن هناك غير اللغة للأخذ بالاعتبار فأنا مستعد تمام الاستعداد لاعتبارهما كعربيين مع أنه لم ير ابن سيناولا البيروني قطّ في حياتها بلدا عربيا. ولكني أفضل اعتبار كبار عباقرة الثقافة «العربية» الكلاسيكية كممثلين للحضارة **الاسلامية** التي أعطت اللغة العربية صبغتها العالمية. لهذا مع أن **الدين** (في مفهومه

«المحدود» المتداول عند الغرب حاليا) كلمة لا تنطبق الاّ جزئيا على الاسلام فاسمحوا لي بأن أفضل الحديث عن الحضارة الاسلامية عوضاً عن الحضارة العربية.

وبالرغم من أن ذلك يبدو من باب المبالغة في التبسيط فان دراسة نوعية عامة للديانات لاتبيّن حسب رأيي غير نوعين أساسيين أحدهما ما أسماه مركيا ايلياد بالديانة «القديمة[٧]» والآخر ما أسميه بدين «عبادة الاله الواحد[٨]». لقد قلت ديانات ولكن للأسباب نفسها الواردة سابقاً كان بالامكان أن أتحدث عن «حضارات».

وبالرغم من انتشارها في الوقت الحاضر فان الديانات الموحّدة كانت أول الامر ظاهرة شاذة في الحياة الدينية والحضارية للعالم القديم. فالديانة الموحدة بمعناها المحدود كما عرّف بها بيتازوني[٩] لم تظهر في الحقيقة الاّ مرة في التاريخ وذلك في آسيا الغربية وهذا النوع من الديانات سواء أكان ذلك بالنسبة لدين اليهود الرسولي أو للدين الاسلامي فانه ظهر **كثورة واعية** ضد الحضارة العتيقة (التي تؤمن عامة بتعدد الآلهة أو بأن الاله يتجلّى في الطبيعة) ثورة تقودها شخصية قوية هي الرسول المناضل والمعذب عامة. وان النقطة الاساسية في هذه الثورة ليست نظرية بصفة ملحوظة بل هي قوة فعالة. فهي قائمة بالاساس على تجمع **الروح الالهية** (ويمكن القول أن هذه الروح تبدو في الحضارة العتيقة مشتتة في الطبيعة وحولها) في نقطة قوة فعالة واحدة تسمى الله، هي خارج الطبيعة.

وبالرغم من أن المؤسسين القدامى للديانات الموحدة لا يستعملون فكرة تشخيص الإله بالمرة فان شخصية الإله (ويعطونه عامة اسما خاصا أيضا: **يهوه ... الله ... الخ ...**) مكون أساسي في كل الديانات الموحدة.

وخلاصة الامر فان الروح الالهية متجمّلة في اله سام واحد. فلا شيء مقدس على الارض ولا في السماوات ما عدا الله. وان أخلاقيات مثل هذا النوع من الديانات الموحدة أساسها القوة والارادة كما أن مصدر شموليته يتركز على فكرة القوة. لو لم يكن الله اله الجميع لما كان قادراً على كل شيء ولكانت قدرته منقوصة. ويستحيل التفكير في التسامح في هذه النقطة الاساسية: «واقتلوهم حيث ثقفتموهم» (القران: ٢ - ١٩١) وهذه جملة قد ننفر منها جميعا في عصرنا هذا ولكنها تحتوي على مبدأ اتبعته جميع الحضارات المماثلة (وربما استعملت بعضها كلمة قتل بمعنى يختلف شيئا ما) بما في ذلك حضارتنا الاوربية الى غاية انتهاء الاستعمار وفي بعض الاحيان الى حد الآن (انظر الى البرازيليين وهم يقضون على القبائل الحمر غير المنصاعة في أمازونيا باستعمال النابلم).

وهذا الرفض لاي تواطؤ مع العالم العتيق هو ما مكّن الاسلام (والاسلام محاط بالثقافات العتيقة: لأن المسيحية نفسها بعد تأثرها العميق بالافكار اليونانية ورجوعها الى الآراء العتيقة كانت تخضع بصفة مخيفة لميول لانسان الغريزي دوما الى الكفر) من قوّته الثورية في المجالين السياسي والاجتماعي أيضا.

لا قيصر ولا كسرى هو الله وحده. ليس هناك أي سبب يبرّر تمييز السماء على الارض. قال الباقلاني[١٠]: «ان السموات والنجوم مخلوقات كسائر الاشياء فليس لها أي خاصية مقدسة ....**قد جاز عليها ... ما يجوز على سائر أجسام العالم**» ما عدا الاله وهو موجود خارج العالم. وان فقيه الدين لا يهتم بالغيب (وهذا موقف متضارب جدّا مع موقف العقائد المسيحية) وحتى أقدس رجال الاسلام الرسول محمد فانه يقول: «لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب...»

فمن الواضح اذن أن الاسلام ركز جلّ اهتمامه على **الشريعة** في حين أبدت المسيحية من البداية اهتماما عميقا **بالعقائد**. على أني أرى أن الموقف الاول يعاضد العلوم (التجريبية) أكثر من الموقف الثاني. اما الامر (هذا الامر من الصنف الاخلاقي والاجتماعي العلمي) بالصوم طيلة ٣٠ يوما في شهر رمضان فانه يمكن أن ينصاع له أينشتاين مثلا بأكثر سهولة من الأمر بأن يؤمن (ان أراد النجاة) بأن المسيح بعث حيّا وصعد بجسمه الى السماء. وبالطبع فاني أعلم جيدا أن الاسلام أيضا كوّن «عقائده» ومنها الايمان بارتقاء المسيح الى السماء الرابعة. ولكن مثل هذه العقائد المتكونة في وقت متأخر هي أقل أهمية بالنسبة للاسلام منها بالنسبة للمسيحية وليست الا عقائد هامشية بحتة بالنسبة لجوهر الدين الاسلامي.

ليست هذه نظريات حمقاء ليس الاّ، فإن الواقع يدل على ازدهار العلوم التجريبية خلال العصور الزاهرة في تاريخ الإسلام، في حين أن العلوم التجريبية كانت في الحضيض أثناء العصر الزاهر للمسيحية (ما أسموه بالقرون الوسطى والعليا).

أرجو الاّ يصدر أي سوء تفاهم بيننا. فاني لا أعني أن الحضارة الاسلامية كانت في مجموعها دائما تشجع العلوم ولا أقدّم لكم أي حكم من هذا النوع. كل ما أريد تأكيده أن علوما تجريبية من النوع الحديث لم يكن خلقها ممكنا الا بعد أن خلّصت الطبيعة من قيود الوثنية وأن الديانة الموحدة في مفهومها الاخلص (أو الأكثر تسامحا ان شئتم) هي الشرط الاساسي في انبعاث العلوم التجريبية..

٣ - لقد حان الوقت للحديث عن «العرض التاريخي» وهو ما يمكن أن يكون موضوع محاضرة جديدة وهي محاضرة قمت بها بالفعل منذ سنين عديدة بالباكستان وأثارت بعض الضجة بين الحاضرين من الغربيين وكان عنوانها «عرض تاريخي قصير كما زعمته أوربا ضد الاسلام» على أنه من أجل الاسباب التي ذكرناها سابقا يمكن أن يكون عنوان هذه المحاضرة: «عرض تاريخي قصير لما زعمته أوربا ضد العرب». ولقد اعتمدت في هذه المحاضرة على كتاب هام جداً ومشجع نشر بالايطالية منذ سنين (سنة ١٩٥٦) ولم يثر أي اهتمام من قبل القراء المثقفين في ايطاليا. كتبه الدبرندينو ملفتزي الصديق والتلميذ للعالم الايطالي المتخصص في الاسلام ليوني كيتاني[١١]

وهو كتاب مهم أيضا (خلافا لبعض المستشرقين الغربيين)، لان المؤلف لم يكن مستشرقا ولم يكن يكنّ أي عداء ضد الاسلام. على العكس فانه أكد جليّا أن الاسلام هو الديانة المطابقة للعقل أكثر من كل الديانات المنزّلة وأن موقف المسلم تجاه الدين هو أكثر المواقف

مواجهة للمنطلق الانساني، فان هذا التاريخ يمكن ان يكون مفيدا جدّا في اظهار الاسباب التي لا تمت الى الدين بصلة والتي تكمن وراء المواقف المناهضة للاسلام (أو ان شئتم للعرب) وفي انارة طريق ممكن كي لا يكرر التاريخ نفسه.

وأول عنصر مثالي يتمثل في أن أقدم المؤرخين المسيحيين يعطون أهمية كبيرة للاصلاحات المالية التي أدخلها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٧٥٤ - ٧٧٥) يذكر المؤرخ ميخائيل سيروس (دار شابو للنشر، باريس، ١٨٩٩ - ١٩١٠، الصفحة ٥٢٢) أن هذا الخليفة فرض ضرائب على الكنائس والأديار والرهبان وحجز العديد من الممتلكات الكنائسية خاصة في أرمينيا. وان الشكاوي والاحتجاجات التي عبر عنها العديد من المؤرخين المسيحيين في العصر نفسه لم تكن على ما يبدو ناتجة عن ازدياد هذه الضرائب التي كان يدفعها عامة المسيحيين وقبل ظهور الاسلام للحكومة البيزنطية وانما مرجعها الى **الغاء الامتيازات المالية القديمة التي كان يتمتع بها رجال الدين المسيحيون**. فلقد نتج عن قيام الحكم الاسلامي شيء لم تجرؤ على انجازه الحكومات المسيحية في أوربا الاّ أخيرا: أعني **المساواة المالية** بين المسيحيين سواء أكانوا رجال دين أو من عامة الناس أمام الدولة (الاسلامية). وهناك إجراء هام آخر اتخذه قبل ذلك بسنين الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. قال المؤرخ العربي الشهير البلاذري أنه في سنة ٨١ هجريا (٧٠٠ ميلاديا) دعا الخليفة سرجون (وهو سرجيوس والد فقيه الدين المسيحي المشهور يوحنا الدمشقي) وعرض عليه مشروعا جديدا في ميدان الادارة العمومية وفيما ينص عليه هذا المشروع ابطال استعمال اللغة اليونانية في الوثائق الحكومية وتعويضها باللغة العربية. قال البلاذري «فتأسف سرجون لذلك شديد الاسف ولما غادر بلاط الخليفة التقى ببعض الموظفين اليونانيين وقال لهم: عليكم بالبحث عن عمل آخر من الآن فصاعدا فان الله قد حرمكم من هذه المهنة.».

لذلك فليس من باب الصدف أن نجد أن أول ما كتبه المؤرخون المسيحيون عن الاسلام موضوعيّ على العموم بالرغم من بعض سوء التفاهم المنطقي والاشمئزاز، بينما تبدأ الطعنات الاكثر شراسة ضد هذه الديانة الجديدة الخطيرة (حتى في الميدان المالي) بعد السنين الاولى للقرن الثامن.

ومن أهم ما رواه عن الاسلام والمسلمين أول الكتّاب المسيحيين نجد ما كتبه صوفرونيوس بطرك القدس عند غزو عمر للمدينة المقدسة حسبما رواه المؤرخ البيزنطي تيوفانس في كتابه **مقياس التاريخ** (وهو عمل ألف ما لا يزيد عن ١٠٠ سنة بعد ما حدث) فلقد تعجب البطرك خاصة من مظهر الخليفة العربي الذي كان يسوده الفقر والبساطة واندهش عندما علم أن أمنية عمر الاولى هي أن يرى هيكل سليمان. واضطر صوفرونيوس الى الالحاح الشديد كي يقنع عمر بأن يقبل منه كساء نظيفا وجديدا. قبل عمر الكساء ولكنه ما أن غسلت ثيابه القديمة المزقة حتى ألحّ هو الآخر على ارتدائها من جديد. ومن بين الذين عاصروا الغزو الاسلامي الاول الارمني سيبيوس **تاريخ هرقل**. (ترجمه ف. ماكلر. الصفحة ٩٤) قال في حديثه عن محمد أنه كان تاجراً عربياً ذا ثقافة بالغة قدّم نفسه الى العرب بوصفه رسولا من الله وعرّفهم بإلّه ابراهيم «لذلك أقلع كل العرب عن عبادة الاصنام ورجعوا الى عبادة إلّه واحد كما أمر الله أباهم ابراهيم». وصول الفرائض الاخلاقية الاسلامية أشار سيبيوس الى تحريم أكل الحيوانات التي لم تذبح طبقا للشريعة وتحريم الخمر والبهتان والزنا».

وقد يطول سرد عدد آخر من النصوص القديمة. ومن البديهي أن لا يأمل المسلم أن يجد فيها أيضا أفكارا ثابتة وموافقة لحقيقة الاسلام. ولكن تجدر الملاحظة أنه ليس هناك من بين هؤلاء الكتاب المسيحيين الاوائل الذين تحدثوا عن الاسلام من وصف محمدا بالكاذب أو بالرسول المزيف كما صارت العادة عند من كتبوا عن الاسلام من المؤرخين المسيحيين بعد ذلك.

ولم يحتدّ الجدال ضدّ الاسلام الاّ بعد الصدمة السياسية والمالية الاولى، على أن هذه الانتقادات الاولى صدرت عن اشخاص كانوا يعرفون العربية معرفة جيدة وقادرين على قراءة النصوص الاصلية. ومن بين هذه الكتابات نجد رسالة ضد الاسلام كتبها القديس يوحنا الدمشقي (٦٥٥ - ٧٤٩ تقريبا) ابن المنصور بن سرجون الذي ذكرناه سابقا وهي رسالة مدرجة في دراسته العامة للبدعات، أو المحادثة المهذبة وان كانت هجائية بين مسلم ومسيحي التي كتبها تيودوروس أبو قرّة أسقف حرّان الشهير. أو قصة جدال ديني وقع بين هذا الاسقف نفسه والخليفة المأمون. أو الرسالة التبريرية التي كتبها العربي المسيحي الكندي (عبد المسيح الكندي، منشورات ميور) سنة ٨٣٠ م تقريبا في بلاط نفس الخليفة العباسي المتسامح. أما البراهين ضد الاسلام المدونة في الكتب التي أشرنا اليها سابقا فغالبا ما تكون لاذعة وقد ينفعل منها المسلم الحقيقي. هذا صحيح. على أن هذه البراهين مكتوبة في أسلوب مهذب. من ذلك أن تيودوروس أبو قرّة عقب محادثته مع الخليفة المأمون ذهب الى القول: «وحييت الخليفة ودعوت له بالخير والتمست الانصراف».

ولكن بعد ذلك، أعني بعد القرن التاسع تمتاز المجادلات المسيحية ضد الاسلام بعنصرين هامّين: حدة السّباب الموجود فيها والجهل الذي يكاد يكون مفرطا للحقائق الاسلامية من قبل كاتبيها وهم عامة رهبان ذوو ثقافة محدودة يستعملون في وصفهم للاسلام النماذج التقليدية المستعملة في الكتب المسيحية المتخصصة في دحض البدع المسيحية. فلنستمع مثلا الى ما يقوله عن «البدعة» الاسلامية الراهب البيزنطي همّرتولوس (٨٢٤ - ٨٦٨ ميلاديا) وهو في مقدمة هذه «الدفعة الجديدة» من الكتّاب المبرّزين للمسيحية. حسب قول هذا الراهب ان العبارة العربية الله أكبر (وهو يكتبها غلطا: «الله الله هو كبر الله») تعني: «القمر والزهرة أكبر من الله». تعتمد هذه الترجمة الغريبة على خلط في معرفة الوثنية العربية الجاهلية التي كانوا يعتقدون أن محمدا يؤيدها (!). وهذا جهل لا يكاد يقبله العقل اذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعلومات الادق عن الاسلام التي رأيناها عند كتاب آخرين كانوا أكثر رصانة. ومن المؤسف أن هذه العادة الرهبانية أقرّها كتاب نقل بعضهم عن البعض بدون أي اعتبار للحقيقة التاريخية الى أن ألّفت «التواريخ الكنائسية» الشهيرة مثل تاريخ بارونيوس (١٥٣٨ - ١٦٠٧) وتاريخ تيمونت (١٦٩٣). وهكذا فان

بارونيوس وهو رجل عاش في آخر القرن السادس عشر لا يزال في امكانه كتابة ما يلي: «يقال إبه (يعني محمداً) وفق بين عبادة النجم المسمّى بكوبدو أو الزهرة وعبادة القمر». وأخيرا في أوائل القرن الثامن عشر فقط فان العلامة القس اللبناني السمعاني الذي كان الحافظ الاكبر لمكتبة بلاط البابا وفق أخيرا في وضع حدّ لهذه السلسلة المضحكة من التقاليد بتفسير الغلط النحوي واللغوي الموجود في الترجمة القديمة التي قام بها همّرتولوس. وهناك مذهب غريب آخر نسبه الى الاسلام راهب بيزنطي آخر وهو ايتيمبوس زيقابينوس في القرن الثاني عشر. فمن الواضح انه أول بعض الروايات الاسلامية حول مدلول الصفة الالهية **الصمد** تأويلا خاطئا فكتب أن المسلمين يعتقدون ان «الله جسم صلب ومكوّر».

على أن هذه الآراء كادت تبقى طرائف غريبة مدونة في كتب يونانية قديمة مودوعة في الاديرة البيزنطية لولا التحريض الكبير على مثل هذا النوع من المجادلة الذي وجهه رهبان أوروبا الغربية في أيام الحروب الصليبية. فلقد رأى الرهبان الاوربيون في القرون الوسطى في محمد مبتدعا مسيحيا ووجدوا في مذهبه تحريفا محرّما (هرطقة) للحقيقة المسيحية. ومن المعلوم أن الحقد اللاهوتي وهو من أمرّ وأشرس أنواع الحقد يتوجه بالخصوص ضد البدع عوضا عن الديانات المخالفة تماما. فاذا ما تجسمت هذه البدعة المزعومة كما فعل الاسلام في قوة سياسية تهدد نفس كيان «الديانة الام» فان الحقد يتخذ شدة متجددة. ولكن هذا لا يفسّر كيف أن رهبان القرون الوسطى توصلوا الى اعتبار الاسلام كبدعة مسيحية(هرطقة)، ومن الارجح أن أهم الاسباب غلطة **جغرافية**. ذلك أن سكان أوربا الغربية في القرون الوسطى العليا كانوا لا يميّزون بين العربية مهد الاسلام والمنطقة أو الاقليم التابع للامبراطورية الرومانية المسمى رسميا بالعربية والذي يقع في تراب ما نسميه اليوم بسوريا.(كانت عاصمة الولاية العربية في عهد الامبراطورطراجان هي «بوسترة» أو بصرى). وفي العديد من النصوص التي كتبت في القرون الوسطى عن الإسلام فان ميدان الحركة المحمدية ينقل ما يقرب من ألف كيلومتر نحو الشمال الغربي الى جهة تدمر. وأخيرا فان هناك بعض النصوص نجد فيها أن مكة مسقط رأس محمد هي «مدينة بلاد الفرس» (ومن المحتمل أن هذا يرجع الى تأويل خاطئ بالنسبة للحكم الفارسي في جنوب الجزيرة العربية في أيام الرسول). وهذا الخطأ الجغرافي اذا ما أضفناه الى أن سوريا كانت في الحقيقة مركز اشعاع للعديد من البدع المسيحية من النوع المعرفي (غنوسي) منذ زمن طويل يفسر على الاقل بعض آراء مسيحيي القرون الوسطى في الاسلام، وهناك عنصران آخران لابد من اضافتها الى ما سبق أحدهما يتمثل في طرق البحث العلمي في القرون الوسطى التي كانت تعتمد على النقل والتقليد الاسلوبي البحت لما ورد في الكتابات الموقرة وعلى تكرار النماذج المستعملة في كتب دخص البدع والتي تنسب بدون تمييز الى مختلف أنواع البدع. أما العنصر الآخر فهو الهدف العملي والسياسي: وهو يرمي الى بعث الحقد في قلوب المحاربين المسيحيين نحو عدوهم الالد في ذلك الوقت. وهكذا فان الاديرة أصبحت بمثابة وزارات للدعاية منظمة تمكن السلطة السياسية مما يلزمها من الرسائل السياسية المناوئة للاسلام. زد على ذلك أن المعلومات عن الواقع الاسلامي التي كان يستعملها الرهبان احيانا في تحرير رسائلهم المعادية كانوا يستقونها خاصة من روايات شفوية غامضة وغير مفهومة عن بحارة وتجار جاهلين، كان لهؤلاء عامة علاقات شخصية بمسلمين من الطبقة السفلى غير المتعلمة. أو بما أنهم كانوا غير قادرين على التحدث باللغة العربية فان علاقات هؤلاء البحارة والتجار كانت بمسيحيين ويهود يعيشون في البلدان العربية (اسبانيا أو صقلية). وهذا يعني أنهم يستقون معلوماتهم عن أناس من حقهم تقديم الحقيقة في شكل معاضد لمصالحهم ومناوئ لمصالح الطبقات المسلمة الحاكمة في صقلية واسبانيا. كل هذا أدى الى انشاء نوذج خاص من حياة الرسول يكاد يكون مطابقاً للخطوط الآتية: كان محمد مسيحيا معمّدا من سوريا (وقال بعضهم إنه كان قسّا أو راهبا أو أسقفا) ولكنه لأسباب مختلفة كحبّه للنساء خاصة أو تعرض السلط المسيحية لمصالحه فرّ من مسقط رأسه وأسس مذهبا جديدا ذا خاصيات وثنية قوية كي ينتقم من أعدائه.

ومن أغرب الامور وأدلها على الحقيقة أنه في الوقت الذي كان فيه الرهبان ينشرون هذه الحكايات السخيفة بين عامة الناس في أوربا الغربية فان البابوات الذين حاولوا أحيانا في القرون الوسطى اقامة علاقات حسنة مع الحكام العرب من أجل حماية رعاياهم المسيحيين قلت ان البابوات بيّنوا في العديد من المناسبات أنهم يعرفون تعاليم الاسلام معرفة جيدة عجيبة. ففي سنة ١٠٧٦ مثلا بعث الناصر وهو ابن أخي مؤسس الدولة الحمادية في تونس سفيرا الى البابا غريغوريوس السابع محملا بالهدايا وطلب منه أن يزكي تعيين قس محلي كأسقف لبجاية وأعلمه انه اطلق سراح بعض المساجين المسيحيين فأجاب البابا بهذه الكلمات مبينا بذلك أن له أفكاراً عن الاسلام تختلف تماما عن الافكار الشائعة عند المسيحيين في ذلك الوقت:«لا شك ان الله قد أوحى لك بهذا العمل الكريم فان الله تعالى الذي يريد الخلاص الابدي لكل منا يفضل أن يرانا نتبادل المحبة. وينبغي أن تسود هذه المحبة بيننا نحن المسيحيين والمسلمين عن الافكار الشائعة عند المسيحيين في ذلك الوقت: «لا شك ان الله قد أوحى لك بهذا العمل الكريم فان الله تعالى الذي يريد الخلاص الابدي لكل منا بفضل أن يرانا نتبادل المحبة. وينبغي أن تسود هذه المحبة بيننا نحن المسيحيين والمسلمين بالخصوص لاننا نعترف كل منّا باسلوب مختلف بوحدانية الله ونصلي له ونعبده وهو خالق الكون وحاكمه الاعظم». وعلى هذا النسق فان غريغوريوس آخر جاء بعده وهو غريغوريوس التاسع أقام علاقات حسنة جدّا مع الملك الكامل (القرن الثالث عشر) الذي كان قد التقى بالقديس الشهير فرنسيس(المنسوب الى مدينة أسّيسي) خلال محاصرة دمياط ومعه خليفة بغداد المستأمر بالله وكذلك سلطاني قونية وحلب. وبعث لهم في الخامس عشر من فبراير سنة ١٢٣٣ منشورا ضمنه كلمات معتدلة ومعقولة تماما.

ولا بد من أن نجد تفسيراً لهذا التضارب. ولا يمكن أن نستمد هذا التفسير الا من الاسباب العملية والسياسية التي لا تمت بصلة الى العوامل الدينية الحقيقية. ولا ننسَ أن القرون الوسطى هي عصور الحروب الصليبية، والحروب (وحتى الحروب المعاصرة) ويا للأسف تحل أنواع التهجّمات. ولكي أبرهن على ما أقول، من الجدير أن نتتبع ما حصل لأول ترجمة للقرآن في أوربا. ولكن الاب بيتر دي كلوني

(١٠٩٢ - ١١٥٦) أول من فكر (ومن الغريب ان لم يهتم بهذا أي شخص آخر من المدافعين عن المسيحية ضد الاسلام قبله) في قراءة الكتاب المقدس للديانة المعادية كي يكافحها. وهذه الترجمة التي شجع عليها ورعاها قام بها روبرت كيت (أو روبرت كانتنزيس أو روبرت تشتر) وكان عالما في الرياضيات ورئيس شمامسة الكنيسة في أسبانيا. وقد اكتمل هذا العمل سنة ١١٤٣ ولا بدّ أنه أدهش شيئا ما من كانوا يعتقدون أن محمداً قد أسس بدعة نصف وثنية دعت الناس الى أشنع المفسدات. وهذا ما قاله في القرآن وليم طرابلس وهو راهب دومينيقي عاش في سوريا في القرن الثاني عشر: «علامَ يحتوي القرآن؟ كتاب العرب الذين يسمونه القران أو «المصحف» يحتوي على ثناء كثير على الخالق وعلى كل من يؤمن بالله ويعمل صالحا. وهو كذلك يمجّد ويعظم عيسى بن مريم ومريم نفسها ويقول إنها وضعت المسيح رغم أنها لا تزال عذراء بارادة الله. كما أنه يثني على الآباء المقدسين المذكورين في العهد القديم. وهو يقول ان أربعة كتب أنزلت من السماء وهي التوراة والانجيل والزبور وكتاب الرسل وأن الكتاب المنزل الخامس هو القرآن. ولا يشير الى محمد إلاّ في مناسبتين بدون أن يثني عليه بصفحة خاصة. وبالعكس فانه يثني ثناء فائقا على عيسى وأمه مريم وأتباعه المسيحيين»... وانه لمن الصعب أن نتصور اختلافا أوضح مما وجدناه بينَ هذه الاعتبارات وبين الافكار المناهضة للاسلام التي نجدها عند الرهبان المعاصرين في غربي أوربا ومن بينهم بيتر دي كلوني نفسه الذي شجع على ترجمة القرآن. وهذه جملة وردت في كتابة «سمولة» (رسالة قصيرة ضد الاسلام) تدل على موقفه بعد أن قرأ لا شك متعجبا ترجمة روبرت تشستر للقران التي لم تكن محكمة ولكنها قريبة للاصل نسبيا: ولكي لا يظهر بمظهر المبالغ في الفساد فان محمدا أوصى ببعض الاعمال الصالحة كالصدقة وغيرها من الحسنات وأثنى على الصلاة أيضا... وهذا مما يجعله أسوأ فان المسلمين وان اعترفوا ببعض الحقائق حول الله فانهم يفصحون بالعديد من الأباطيل وليس عندهم المعمودية ولا الاعتراف أو أي شيءٍ آخر من الطقوس المسيحية. ولا يلمح في رسالته **سمّولة** الى ما ورد في القران عن العذراء مريم أو الى الدروس الاخلاقية الموجودة في القرآن أو الى أشياء أخرى عديدة كان بالامكان ان تجعل الاسلام يظهر في مظهر محبب. وبالاضافة الى ذلك فان كل الجهود قد بذلت كي تبقى ترجمة الاسلام هذه بعيدة عن عيون عامة الناس. وهكذا فان دانتي الذي كان بامكانه (نظريًا) أن يتطلع على ترجمة تقريبية وان كانت غير صحيحة تماما لكتاب الاسلام المقدس وان يعلم أن محمدا لم يكن صاحب بدعة مسيحية قلت ان دانتي تأثر بالآراء المعاصرة التي كانت لا تزال تردد حول نبي الاسلام..

ونجد عند الرحالة الايطالي الشهير مركوبولو (القرن الثالث عشر) نموذجا آخر من الاسباب السياسية والعملية للتحيّز ضد الاسلام في أوربا. فان المعلومات التي يوردها في كتابه **المليون** حول الصين وديانتها وديانة المغول تمتاز بالدقة ولا يزال يستعملها العلماء في عصرنا هذا. ولكن ما أن بلغ مركوبولو البلدان الاسلامية حتى بدأت دقته في الانهيار ونجده هنا وهناك يؤمن بأعجب الاساطير حول الإسلام (ومنها الفكرة الغريبة التي تقول بأن المسلم يعبد محمداً كما يعبد المسيحي عيسى أو الخرافات المصطنعة حول الفدائيين الاسماعليين). وبالطبع فانه من المستحيل الوقوف على سبب ديني بحت لموقفه: فان ديانات الصين أبعد من المسيحية وأقرب الى الوثنية من الاسلام. لهذا يتعين علينا أن نبحث عن السبب في جهة أخرى: أعني في المعلومات عن الاسلام المزيّفة قصدا أو التي كانت تنشرها دعاية حكومات غربي أوربا خاصة بواسطة الرسائل والردود المضّاده التي كان يكتبها الرهبان. ومما يثبُتُ المصدر الرهباني لهذه الدعاية ناحية غريبة منها وهي التأكيد على الحرية الجنسية عند المسلم. ألّف راهب يدعى فرافيدنزيو حوالي سنة ١٢٩٠ كتابا عنوانه **كتاب استرجاع الارض المقدسة** يظهر فيه معرفة تستحق الاعتبار لنواحٍ عديده من الفقه الاسلامي وحتى اللغة العربية. وهو يناقش بكل برودة وبدون أي تجاوز في الكلام حتى أدق الفروق بين الديانتين، ولكنه عندما يصل الى موضوع تعدّد الزوجات فان موقفه الموضوعي يتبدل الى تهجّم ساخط. فهو يقول: «ان العرب يتمرغون في وحل الشهوات من رؤوسهم الى أرجلهم»... من أجل مثل هذه الاقوال من الرهبان المسيحيين ظهر موقف آخر مناوئ للإسلام يتمثل في أن القرآن كتاب مليئ بالفواحش. ومثلما هو الشأن بالنسبة لعدة مواقف متحيزة أخرى فان هذا الموقف بقي طويلا على قيد الحياة في اوروبا ولا بدّ أن أعترف بكل خجل أني ألتقي في عصرنا هذا بأناس يرغبون في قراءة ترجمة للقران وخاصة **سورة النساء**. أملا في العثور فيها على مالا اعرفه من الاوصاف للذات الشرقية المحرّمة. ومن الواضح ان أساس هذه الناحية من التحيّز ضد الاسلام يعود الى أن معظم الكتب الاوربية القديمة حول الاسلام كتبها رهبان أزعجتهم عفّتهم المفرطة..

وقد يكون أحسن دليل أن بعض الاتهامات الموجهة ضد الاسلام اخترعت عمدا لغاية عملية تتمثل في تحريض المسيحيين في أوربا على مقت عدوّهم (السياسي) ما ورد في كتابات راهب شهير آخر هو ريكولدو دا مونتكروتشي. ولقد سافر هذا الراهب في أواخر القرن الثالث عشر الى العديد من الدول الاسلامية، الى سوريا وبلاد الفرس والعراق، حيث تردد على الجامعة النظامية الشهيرة في بغداد وتعلم العربية ودرس القرآن باللغة العربية. ففي أحد كتبه، وهو كتاب يصف فيه رحلاته نجده يثني على حضارة المسلمين وأخلاقهم العالية وحسن ضيافتهم وتسامحهم، وذلك لأنهم سمحوا له ولرفاقه بالحديث عن المسيح والمسيحية في عقر بيتهم. ولكن هذا الراهب الذي قرأ القرآن بالعربية أقدم على كتابة هذه الجملة في كتاب آخر سماه **تفنيد القرآن**: يحلّل القرآن اللواط والإسراف والعنف ولا يقول أي شيءٍ صالح عن الفضائل مثل الإنسانية والصبر والسلم والعفة وحب الجار وسعادة وحب الجار وسعادة الانسان في الآخرة. فاذا كنا لا نريد أن نفرض أنه أصيب بجنون مفاجىء (وهذا غير محتمل) أو بمرض أفقده حافظته فنحن مجبرون على اعتبار ريكولدو المسكين كرجل يتعاطى طوعا دعاية سياسية تعمد تنظيمها. وقد تكون القائمة لكل الاشخاص (ومنهم بعض رجال الثقافة المشهورين) في أوربا الذين ردّدوا بدون انقطاع أو أي تحوير كل السخافات التي ذكرناها سابقا عن الاسلام جدّ طويلة ومؤسفة. ما أريد أن أقوله هو أن انتصاب الدولة العثمانية في تركيا أضاف أسبابا عملية جديدة لهذه الدعاية المسمومة. فنسخت الكتب القديمة التي ألّفت في القرون الوسطى من جديد وطبعت مضافاً اليها تفاصيل غريبة جديدة. وفي الوقت نفسه وفي دوائر محدودة أكثر، فان

الدراسة العلمية للغات الشرقية عامة وللعربية خاصة التي ابتدأت مع عصر النهضة مكنّت من التعرف على النصوص العربية بصفة أحسن من ذي قبل. وان النشرة الجديدة سنة ١٥٤٣ للترجمة اللاتينية القديمة للقرآن التي قام بها روبرت تشستر، هذه النشرة التي أشرف عليها الفقيه البروتستاني ببليادندرو كتب مقدمتها مارتن لوثر (بالرغم من النقد اللاذع للاسلام من قبل لوثر وغيره) كان بامكانها أن تساهم في تحسين التعريف بالإسلام لو لم يحرم الإسكندر السابع إدخال هذه الترجمة الى البلدان الكاثوليكية من اجل مقدمة لوثر التي تنتقد الكاثوليكية والاسلام في آن واحد. وحتى الاصلاح البروتستاني، بالرغم من مهاجمته للاشكال المسيحية الرهبانية العتيقة، فانه لم يفعل شيئا ليبير الرأي العام تجاه الإسلام، على خلاف ذلك فان هذا الاصلاح زاد في تركيز صورة محمد كرجل لا يتعاطى الا اللذات الشهوانية (وهي الصورة المعروفة في القرون الوسطى) وكرجل قوي وعنيف مثل قوّاد الجيوش التركية وهو يصوّره بعض الاحيان كتيمورلنك عتيق. هذا ما يراه ملنكثون، رفيق لوثر العالم، وحتى رجل عصر النهضة الواسع النظر والمجدّد أراسموس (ويا للأسف). كانت لهذا الرجل المثقف الداعي لتحرير الإنسان الشجاعة لأن يكتب أن محمداً كان قائداً عسكرياً في جيوش الأتراك الذين تنكّروا عليه في آخر الامر وقتلوه (اراسموس: **كونسلتا سيودي بلو تركيس** انفرندو: ليدن١٦٤٣). وقد أضافت المجادلات بين الكاثوليكيين والبروتستانيين في القرنين السادس والسابع عشر عنصراً غريباً آخر للعداء الأوربي ضد الاسلام. وقد استعمل المتجادلون المنتمون الى الشقّين، الاسلام ومحمد، كأدلة جدلية ضدّ دين العدو. وهكذا فإن المجادل الاسلام. الكاثوليكي بوستلّو في دفاعه عن الأسرار التي يريد البروتستانيون تحريمها يقول إن محمداً نفسه لم يبطل تناول القربان المقدس وأن للمسلمين في القرآن باباً يدعى باب القربان المقدس (ويعني سورة المائدة) يقرأونه يوم عيد الفصح (ويعني عيد الفطر).

ويمكن أن نختم هذه القائمة الطويلة، وان كانت منقوصة، للمؤلفات المعادية للاسلام بالاشارة الى أول ترجمة علمية للقرآن وهي التي قام بها الاب الايطالي لودوفيكو ماراكي ونشرت في آخر القرن السابع عشر (١٦٩٨) في بادوا. وهكذا فان الجدال الطويل وغير المفيد انتهى كما كان عليه أن يبدأ، أي بترجمة لذلك الكتاب الذي طالما انتقده أناس لم يطّلعوا عليه. واني لفخور بأن أورد هنا ما قاله ابن وطني ماراكي في مقدمته لترجمته وهي في مقدمته لترجمته وهي كلمات تعتبر انتقادا للخرافات السخيفة التي روّجها إخوانه في الدين الى حدّ عصره: «لو سردت قصة حياة محمد من خلال ما سجله كتّابنا (يعني الكتّاب المسيحيين) منه فإني متأكد من أن المسلمين سيسخرون مني وزيادة على ذلك فان كتبنا التي تتحدث عن محمد لا تتفق فيما تقوله حتى أنك إذا ما قرأتها فانك تتساءل هل ان هذه الكتب تتكلم عن الرجل نفسه».

ولا يمكن في الحقيقة اعتبار ماراكي كصديق حميم للإسلام، ولكن ترجمته للقرآن، لانها في الحقيقة دقيقة ومحكمة، فتحت الطريق أمام كل التراجم التي أنجزت في اللغات الاوربية: ومن المعروف أن ترجمة سيل المشهورة للانكليزية ليست الا نقلا الى الانكليزية لعمل ماراكي الذي قال عنه المستشرق البريطاني سرأدورد دنسون روس «يمثل خدمة علمية جبارة سبقت معظم المستشرقين في عهده بكثير».

٤ - وبالرغم من ضيق الوقت المتبقي فانه يتعين علينا أن نقيم أو نفسّر الأمور المحزنة التي لخصناها فيما سبق. لم أصل في الاستعراض التاريخي القصير الا الى عتبة العصور الحديثة.

وتبدو أول ملاحظة واضحة. فبالرغم من «حداثتنا» و «سعة بالنا» فانه من المؤكد أن شيئا من هذا الحقد المتبادل بين الاسلام والمسيحية أو ان شئتم بين الغرب والعدو الاول في تاريخنا وهو الاسلام العربي لا يزال موجودا. وهذا ما يمكن أن يفسّر الآراء التحيّزية الخفية التي تكمن في صدور أولئك الغربيين الذين لا يزالون حتى الآن في اختيارهم لنظرية غريبة يفضلون النظرية البوذية أو الطاوئية أو الهندوسية على النظرية العربية الاسلامية. وهذا ما قد يفسر ما سمعته بنفسي في برنامج تلفزي بالايطالية (أتحدث عن أيطاليا ولكن يمكن أن يقع مثل هذا في بلدان غربية أخرى أيضا...) :قال المذيع ان الاسلام يعتبر أن «النساء ليس لهن روح» بينما يقول القرآن بكل وضوح: «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها.... الخ».

على أن ما أجده من الصعب على العقل أن يقبله أكثر مما سبق أن ذكرته هو التحيز الخفي الكامن في أقوال مؤرخ اسبانيا الشهير سانشيز البورنوز، فانه في مساهمته الطويلة والمهمة في «الاسبوع الثاني عشر في دراسات القرون الوسطى العليا» في سبولتّو التي طرق فيها موضوع «الغرب والاسلام في القرون الوسطى العليا[١٢]» ذهب به التحيز الى حدّ أنه قارن بين الواقعية الغربيه، والتظاهر الشرقي المفرط، وانه عزا الى جنسيته الاسبانية البحتة تفسير ابن حيّان بصفة «عقلية غربية» لحقائق فسرها بصفة مختلفة مؤرخون متشبعون بالشرقيات (يعني: الافراط الشرقي).

وبالرغم من أني لم أسرد هنا غير مثال واحد، مع أنه يمكنني أن أقدم أمثلة عديدة أخرى، فانه من المؤكد أن بعض المستشرقين لا يزالون يظهرون تحيّزهم ضد ما هو اسلامي. ولا أعني بذلك ان هذا ينطبق على كل المستشرقين. وبوصفي ايطاليا فاني لفخور أن أذكر(ويمكن ذكر أمثلة أخرى من دول أخرى أيضا) على سبيل المثال س.أ. نلّينو الذي بيّن للعيان مساهمة العرب العظمى في تكوين العلم العالمي بطبعته الفائقة لأعمال عالم الفلكك الشهير البتّاني[١٣] أو الامير ليون كايتاني (الذي لقبه بعض الصحفيين في عصره تهكماً «بالتركي»)[١٤] وهو الذي ساهم في القضاء على خرافة حرق عمر للمكتبة الشهيرة بالاسكندرية وهي خرافة يبدو أن بعض أنفسهم مثل حاجي خليفة قد قد صدقوها وهو الامير الذي بنشره لكتابه العظيم «حوليات الاسلام» الذي صدر في ١٠ أجزاء وشمل الاربعين سنة الاولى بعد الهجرة أعطى العالم العربي لمحة علمية عن السنوات الاولى الفاصلة في تاريخه، وبوصفه نائبا في البرلمان الايطالي فان هذا الامير عارض بشدة(بدون نجاح مع الأسف) الحرب ضد السلطنة العثمانية التي أدت في سنة ١٩١٢ الى الاستيلاء على ليبيا.

وبالطبع فانه يبدو من السخافة مطالبة مثل هؤلاء المستشرقين باعتناق الاسلام أو بتبنّي أفكار المحدثين من المسلمين أو العرب الذين

قبلوا أحيانا أغرب الاساطير المنقولة حول الاسلام، على أنهم ساهموا في بعث ذلك النضال النقدي الذي سهل في الشرق أعمال طه حسين (المتوفى سنة ١٩٧٣) مثلا وهو العالم الذي افتخر بانه تلميذ م.قويدي وس.أ. نلّينو كما ساهم في ابراز غرور أولئك العلماء الغربيين الذين لا يزالون ينظرون الى **النهضة** كظاهرة غربية ويونانية بحتة.

وهكذا فاني أعود بنفسي الى لافكار التي بينتها في الجزء الاول من محاضرتي: وأعيد هنا ما أعتبره اللحن المتكرر في كل كتاباتي كمستشرق وأعني بذلك أن الاسلام (والعروبة اذن) «جزء لا يتجزأ من الحضارة الغربية». وهذا هو العنوان نفسه («الاسلام كجزء لا يتجزأ من الحضارة الغربية») الذي أعطيته لمساهمتي في ملتقى نظمته في أمستردام سنة ١٩٧٣ الاكاديمية الهولندية الثقافية فان فيتنشاين، ولقد نشرت هذه المساهمة سنة ١٩٧٤..

وختاما لهذه المحاضرة اسمحوا لي بان أسرد عليكم الأسطر الاخيرة من محاضرتي بأمستردام، فاني بذلك أعبر عن احترامي للاسلام والعروبة من جهة وللعلوم العصرية من جهة أخرى، وهذان شيئان لا أعتبرهما مختلفين بل اعتبرهما ملتحمين التحاما عميقا:

«ومن امتيازات الشمول التي تتمتع بها العلوم الغربية الحديثة استعدادها لقبول أرخيميدس وكذلك البيروني وأينشتاين أيضا كأبنائها، وبالاضافة الى ذلك اذا لم تفسدها مناوأة للديانات لا تتماشى مع التاريخ، استعدادها لقبول موسى وعيسى ومحمد كأناس ساهموا في ظهورها».

السندرو بوزاني

هوامش.

١ - مثلا في كتابه الشهر: **من العلم المنغلق الى الكون غير المحدود**، بولتمور ١٩٥٧، **دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي، باريس**١٩٦١. **دراسات في تاريخ الفكر العلمي** باريس، ١٩٧٣، والعديد من الكتب الاخرى.

٢ - فيلسوف فرنسي ممتاز وعالم مختص في «علوم المكتومات» (١٨٨٦ - ١٩٥١) بالرغم من تأثيره العميق على التفكير الديني في الغرب فلم تقع دراسة آثاره مثلما وقع ذلك بالنسبة لمفكرين أوربيين آخرين هم أقل منه قيمة وقد يكون ذلك بسبب احترامه البالغ للتقاليد (ومن الراجح أيضا بسبب اعتناقه للاسلام في آخر حياته). انظر في :ب. ساكورني:**الحياة البسيطة لزغينون**،باريس ١٩٥٨

٣ - هدا عنوان مقال هامّ كتبه «**من العالم التقريبي الى كون الدقة**» نشر في مجلة «النفد» عدد ٢٨ سنة ١٩٤٨.

٤ - دكر هذا العمل في الصفحة ٩١ من النرجمة الايطالية.

٥ - ان كويري قلّما بذكر البيروني مثلاً حسبما أعلم. وربما كانت مبوله لأفلاطون والمكر الافلاطوني وابرازه لها «كالعهد المديم» للعلم الحديث مما أفضى به الى عدم اعارة العلماء «التحريبين» المسلمين أهمية كبرة.

- في مقاله «مراحل علم الكون» الذى ألقي سنة ١٩٤٨ ونشر في دراسات في تاريخ الفكر العلمي: الصفحة ٨٧.

٧ - مثلا في كنابه «أسطورة العودة الابدية»، باريس ١٩٤٩.

٨ - يمكنك أن تجد مزيدا من التفاصيل عن آرائي في الديانات الموحدة ونوعياتها في :أ. بوساني «**نوتي براوناتيبولوجيا دل مونوتيزمو**» في مجله «ستودي ماتيريالي دى ستوريا دلي ريلبدجيوني»، الجزء عدد ٢٨ وكدلك في مقال لي عنوانه **هل يمكن تدريس الديانات الموحّدة؟** صدر بمجلة «نومان» الجزء ١٠° العدد ٣(ديسمبر سنة ١٩٦٣).

٩ - في كتاباته المختلفة حول هذا الموضوع (ديو: **فرمدزيوني أي زفيلوبودل مونوتيزمو** بولونيا ١٩٢٢، **شاغي وسطوريا دلّي ريليدجوني أي ميطولودجيا**، روما، ١٩٤٦، أو منيسيانريادي ديو، تورينو ١٩٥٥.... أؤكد، وأرى أنه على الصواب، على تحديد الدين الموحد تحديدا دقيقا ودلك أيضا لتحسب الافكار الغامضة حول ما يسمى «الدين الموحد عند الامم المتخلفة».

١٠ -كتاب التمهيد: النص العربي كما نشره ف.ر.ج مكارثي، بيروت ١٩٥٧، الصفحة ٤٨.

١١ -أ. مالفرزي: الاسلام والثقافة الاوربية، البندقية، ١٩٥٦.

١٢ -س. سانشار البورنوز: **الاسلام في أسبانيا والغرب** في «الغرب والاسلام في القرون الوسطى العليا» ٢٨ أبريل ١٩٦٤، ملتقى سبولتو الاول سنة ١٩٦٥ الصفحات ١٤٩ الى ٣٠٨. انظر بالخصوص الصفحة ١٨٨ وما يتبعها.

١٣ -البتاني سيفي التاني أوبوس أسترونوميكوم أد فدم كوتيس أسكوريا لنزيس أرابكي ايدتوم لاتني فرسوم، أدنوتاسيو نبوس انستركتوم. كتبه س.أ. نلّينو، في ٣ أجزاء ملانو، ١٨٩٩ - ١٩٠٧.

١٤ -الامير ل. كيتاني وهو من عائلة عريقة ونبيلة (من بين أسلافه البابا الشهيربونيفاص الثامن عدو دانتي الألد) كانت آراؤه اشتراكية ومناهضة للقومية. ومات هذا الامير بكندا سنة ١٩٣٨ في المنفى أثناء الحكم الفاشي. انظر فيما يخصه: ف. قابريالي: ل. **كيتاني** في «لاستوريوقرافيا أربو اسلامكا ان ايطاليا»، نابلي، ١٩٧٥، الصفحات ٤٧ - ٦١.

١٥ -انظر المقدمة **لكشف الظنون** لكاتب شلبي (حجي خليفة). الجزء الاول، اسطامبول ١٩٧١ مشورات يالتكايا بيلج.

١٦ -انظر ترجمته لنفسه **(الايام)**.

١٧ -**دراسات في الاسلام** ....، أمستردام، ١٩٧٤، الصفحات ١٩ - ٣٦. ما أوردته يقع في صفحة ٣٦.

الصّورة العربيّة للحضارة الغربيّة

أنطون المقدسي

عن الصورة

مرت الصورة العربية للغرب بثلاث مراحل هي مفاصل تاريخنا السياسي في عصر النهضة، أى منذ غزو نابليون لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠٣) الى ايامنا.

الاولى وتمتد حتى نهاية الحرب العالمية الاولى، رافقت بدايات الاستعمار والتحديث.

الثانية، مرحلة ما بين الحربين، رافقت توطد الاستعمار وحروب التحرير.

الثالثة، مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أى مرحلة الاستقلال والثورة العلمية - االتقنية، التي حلت محل الثورة الصناعية، وواكبت تبدلات كثيرة في العالم كله تناولت القيم والبنى والايديولوجيات الموروثة، وأيضا القوى التي اختل ميزانها وتغيّرت مراكز استقطابها. ففي المرحلتين الاولى والثانية كانت علاقتنا مع الغرب وحده، أي بالدرجة الاولى مع الدولتين العظميين اذ ذاك، أما في المرحلة الثالثة فارتد الغرب الى المرتبة الثانية وحلت محله دول اخرى اكثر قوة منه بكثير، واتسع العالم، اذ شمل اقطارا كانت مستعمرة فاستقلت وكانت تعيش على هامش التاريخ فصارت من قواه. وتعددت مراكز القوى وصار توزيعها يتبدل، فثمة الآن انقسام اوروبا الى شطرين: الشرق والغرب والعالم الى جنوب فقير وشمال غني، الى دول منحازة واخرى غير منحازة.

كما تتكون اليوم صورة جديدة للكون والعالم، للانسان والعلائق الانسانية، هي التي تؤديها الفنون والاداب المعروفة بالطليعة.

وتساير صورة العرب للغرب تطور العلائق بيننا وبينه فتتبدل بتبدلها، كما تتبدل من انسان لانسان. وتساير عند الانسان الواحد تطوره الذاتي. والصورة بشكل عام ليست كيانا ثابتا كما انها ليست مجموعة اشكال وألوان وحسب، بل هي وجه من أوجه فعل هو رد فعلنا على فعل الآخر صنونا، أو هي فعل الابصار به ندرك الآخر وجسده، نكون عنه لأنفسنا مثالا يبرز لنا فيه مواطن القوة ومواطن الضعف او بالاحرى ما نعتقد انه كذلك، بحيث نؤكد وجودنا في وجهه ونتفوق عليه، أقله بالخيال، ولذا اسميها ايضا رؤية.

واعرف الرؤية أنها فعل جماعي، إجمالي عفوي، سابق على التحليل، يتألف من مجموع الصور ووالتصورات، الأفكار والأحكام، والمعتقدات والاعراف، العواطف والانفعالات والأساطير،. التي تلخص في ذهن شعب ما شعبا آخر، ويترجمها عمليا هذا الشعب في مواقف وحركات.. أدعية وتعجبات... وسلوكات كلها جماعية حتى ولو قام بها فرد واحد.

وهي الى ذلك من مستويات متعددة اذ تتكون أول ما تتكون في الشعور، عندما تزول الملابسات التي استدعتها تتوارى مخلفة وراءها ترسبات هي مركبات انفعالية تتراكم في اللاشعور حيث تتحول الى قوة متفجرة مكبوتة تعود الى العمل عندما تدق ساعتها فنتائجها تفاجىء العالم كله لأنها لا تدخل في أى اطار من اطر فلسفات التاريخ ولا في أى اطار تفسير آخر.

والصورة من انواع كثيرة جداً سنرى بعضاً منها عند استعراضنا لنماذج الصور التي كوّنها العرب لأنفسهم عن الغرب، فتصور القوي للضعيف مرفوق دوما بكثير من مشاعر التعالي والشفقة، في حين ان الضعيف الذي يحقد على القوي يرى فيه نموذجا عليه ان يحتذي على الأقل بعضا من جوانبه كي يلحق به. والسائح يكوّن لذاته صورة عن البلد الذي يزوره تختلف جذريا عن صورة البلد ذاته في ذهن الصحفي أو السياسي، مثلا هذا صوره مخططات وخطوط بيانية تيسر له مبدئيا الافادة من البلد الآخر. اما الصحفي فيلون العالم بألوان سياسية صحيفته أو حزبه في حين يبحث السائح عن الصور الطريفة والقوية.

والآخر الذي تجسده الصورة ليس معطى أتصرف به كما أشاء بل هو كما اشرت الى ذلك فعل ذات، والفعل فعال.

والفعل اذ يوجد، يوجد نقيضه أو الذات التي تقابله، ولا يوجد بدونها فكل منهما بعد من أبعاد الآخر، هو بمعنى ما يوجدني وأنا اوجده. واذ يراني يجعلني أراه وأرى ذاتي في الوقت نفسه.

وهذا هو الوجه الآخر للصورة: إنها تصوّري لذاتي وتصوّري للآخر. فانا اذا اجسده، أجسد ذاتي، ولولا هذا التلاشيت فيه. وتلك بديهيات الديالكتيك الأكثر كلاسيكية كما هو معروف. وبهذا المعنى اقول عن الصورة إنها مجموعة أحكام أستخدمها لأثبت وجودي في

وجه الآخر كي لا يلاشيني فيه.

وبالفعل فان الآخر في تجربتنا اليومية المباشرة غريب، غربته عنا تخيفنا. فعندما يرى رجل الشارع الفارسيَّ يتنزه بزيه الوطني في شوارع باريس يصرخ مدهوشا: «كيف يمكن للانسان ان يكون فارسيا؟» لقد قصد منتسكيو بهذه العبارة نقد ضيق عقلية الفرنسي المتوسط، ولكنه كشف ايضا عن المسافة الفاصلة بيننا وبين الآخر، وهي فسحة جذب ونبذ، النبذ فيها يسبق الجذب. فالوئام والمجانية وغيرهما من المواقف الانسانية، مكتسبات متأخرة علينا أن نستحقها وقلما نستحقها.

فالصورة ليست بنية فوقية، فعاليتها من الدرجة الثانية بل هي بدورها فعل شديد التعقيد كما يتبين مما سبق، أو هي وقت في سيرورة ذات ثلاثة اوقات: (الآخر) الذي يستدعيني، (الأنا) أو (الذات) الذي يستجيب، و(الصورة) التي هي مركب اجتماعي - نفسي، ونفسي - جسدي يؤلف تاريخا هو تاريخ الصور في مقابل تاريخ الوقائع الذي يدرسه المؤرخون، الا أن سيرورة الفعل الانساني غير قابلة للتأليف بين حدودها في حد يجمع الثلاثة ويتخطاها، كما يرى الديالكتيك الكلاسيكي، انها سيرورة مفتوحة، أبداً مفتوحة.

وأخيرا فان الصورة تمر أثناء تطورها بمراحل ثلاث هي أيضا من مستويات وجودها:

والاولى جماعية تتكون معها الصورة عفوياً إثر الاتصال الأول بين شعب وشعب. وتعبر الجماعة عن هذه الصورة بالأجناس الادبية الخاصة بها ومنها الحِكَم الشعبية والكلمات المأثورة، النكات والأساطير والحكايات...

الثانية فردية تتألف مما يكتبه كتاب شعب عن شعب آخر، وبهذا يتأثرون ويؤثرون في الرؤيا الشعبية فيعبرون عنها، وفي الوقت ذاته يعبر كل منهم عن وجهة نظره. وهذه الكتابات هي التي سأستخدمها في هذه الدراسة.

وتبدأ المرحلة الثالثة في زمن النقد الذي يأتي متأخراً عندما يتناول التحليل المنهجي صور فترة زمنية مضت وانقضت فيضع كل اصورة في اطارها ليبيِّن أنها فقدت مسوغات وجودها، وبهذا يخلع عنها هالتها السحرية ويفرغها من سحنتها الانفعالية، فيفقدها قيمتها الإجرائية وهذا هو المقصود على الضبط في لقائنا هذا.

المرحلة الاولى
تلخيص باريز

ظهرت البواكير الثقافية الاولى للنهضة إثر عودة اول بعثة دراسية أوفدها محمد علي باشا الى باريس. ومن يومها الى اليوم ما برح الغرب حاضراً بشكل او بآخر في أغلب الكتابات العربية. ويقدم لنا كتاب الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي ظهر عام (١٨٣١) واعيد نشره ثلاث مرات في القرن التاسع عشر، اول - وربما أكمل - صورة عربية للحضارة الغربية كما تتبدى في باريس التي كانت اذ ذاك أكمل نماذجها.

فالكتاب يتضمن وصفا غنيا بالتفصيلات لحياة الباريسيين في جوانبها الأهم: اولا السكن واللباس والغذاء... ومن ثم التنظيمات الادارية والدستورية ويُشدِّد هنا الطهطاوي على الخدمات العامة التي لا مثيل لها في بلاده كالمدارس والجامعات والمعاهد العلمية المنتشرة بعدد وفير في أنحاء فرنسا كلها والتي تنشر العلوم والثقافة العلمية كالحدائق الواسعة المفتوحة للجميع ومراكز العناية بالصحة ومكافحة الحرائق... يلي عرض مفصل للدستور والمؤسسات الدستورية التي تضمن للجميع حرية الرأي والكلام والتجمع والاعتقاد، كما يبرز باستمرار حيوية الباريسي وفعاليته الانتاجية ومستوى حياته المرتفع جداً بالقياس الى المصري؛ وإسهام المرأة على قدم المساواة مع الرجل في كافة المرافق العامة ووجودها في كل مكان وحريتها والقدرة على الاستمتاع بالحياة المتوافرة للجميع.... كما يكرس فصلاً خاصاً لثورة ١٨٣٠ التي ازاحت الملك المستبد واعطت الفرنسيين مزيدا من الديمقراطية.

إلا أن الطهطاوي يحرص لاشعورياً باستمرار على ان يقيم بينه وبين الحضارة الغربية التي يعجب بها مع ذلك فاصلا يحميه شر الاندماج فيها فيكثر لهذا الغرض من ترداد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والشواهد الشعرية وأخبار العرب..ليؤكد هويته الاسلامية - المصرية - العربية وخضوعه للملك الذي يستبدل اسمه بلقب «ولي النعمة» كما انه يستخدم المعايير الاسلامية للكشف عن ثغرات الحضارة الفرنسية وأهمها: الربا واستهتار الفرد بالقيم الاخلاقية والدينية وسهولة المرأة وتزلف الرجل لها... ويطلق الفرنسيين احيانا اسم «نصارى» وهو يعلم أن قيمهم ومؤسساتهم لا علاقة لها بالمسيحية إذ ذاك.

كانت استجابه الطهطاوي لصورة باريس هذه سريعة المفعول فها هو يشرع بالعمل من أجل تحقيق ما يمكن تحقيقه منها إثر عودته من العاصمة الفرنسية، فيترجم ويؤلف وفي الوقت ذاته يشغل مناصب عالية في الإدارات الثقافية. وتدل ترجماته على تعدّد وتنوع اهتماماته فثمة القانون المدني والقانون التجاري الى جانب الفلسفة والمنطق وعلم المعادن والتاريخ والجغرافية والهندسة الخ. ويؤثر أن يطلع المثقفون بأنفسهم على المعرفة بلغاتها الأصلية كما يرى ان البلاد بحاجة الى عشرات المترجين فيؤسس (دار الألسن) التي ما تزال قائمة حتى الآن ويبدو انه كان يعدها لتكون بمثابة جامعة متخصصة في تعليم اللغات والتعريف بالحضارة الغربية.

الا أن الحكم الخديوي المستبد وصعوبة النفاذ الى صميم محيط اجتماعي تقاليده صارت وجوده، وسلطة الماضي... كل هذه العوامل وغيرها جعلته ينكفىء على مواقعه القديمة فيؤثر النقل على العقل والحكم المطلق على الحكم الديمقراطي والقدر (ما قدره الله) على الحرية الفردية المستقلة عن كل سلطة.

الصورة - البرنامج:

كانت الفترة الزمنية التي قضاها الطهطاوي في باريس أو التي وضع فيها أهم ترجماته وأول كتبه ملائمة للتواصل الدولي مع الغرب ودراسة حضارته دراسة موضوعية جهد المستطاع. فالدول العظمى،

وكلها غريبة اذ ذاك، لم تبدأ بعد غزو الوطن العربي بشكل منظم، فمصر مستقرّة والأسرة الخديوية بحاجة الى هذه الدول لتدعيم حكمها في وجه السلطان الذي لم يكن يرضى عن استقلال مصر.

ويتبدل كليّاً المناخ السياسي والاجتماعي في الربع الأخير من القرن ١٩، فالغرب يكشف عن نواياه وبريطانيا تبدأ حملتها للاستيلاء على مصر، وبالمقابل فإن المثقفين صاروا أكثر وعياً للموقف العام في الداخل والخارج وانضج ثقافة وأكثر قدرة على تحريك الشعب الذي كان قد بدأ يستيقظ من سباته الألفي.

ثمة طريقان للاصلاح الاجتماعي على المصلح ان يسلك أحدهما: طريق الثورة الذي بشرّ به جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ودرّب تلاميذه على سلوكه. ويجب أن يكون شعبياً شاملا كلياً، يستثير الشعوب الاسلامية وينظمها ويدفعها الى تحقيق ذاتها ووحدتها في النضال ضد الأجنبي والحكام عملائه، فتجديد الاسلام باستعادة سنة الرسول والخلفاء الراشدين... الطريق الثاني يقوم على تطوير المجتمع وفق منهج يعالج مشكلاته الواحدة تلو الأخرى بحيث يجعله يتجاوز تدريجياً تخلّفه. وقد سلكه الطهطاوي ومن ثم علي مبارك وقاسم أمين وغيرهم، وهم الذين وضعوا الأسس التي قامت عليها مصر الحديثة.

هل أخفقت الطريق الثورية لم تجد مصر أمامها سوى الثانية؟ بمعنى ما نعم، لأن الظروف لم تكن ملائمة لها. فسرعان ما طوق الانكليز ثورة عرابي (١٨٨٢) وأجبروا قادتها على الاستسلام بعد قيامها بعام واحد.. وتبقى الطريق الشعبية مفتوحة فيسلكها مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) عندما تزعّم الحزب الوطني، ويفيد منها الوفد عام ١٩٢٠. واستعادها عبد الناصر (١٩٥٢).. وكانت، كل مرة، تخطو بمصر خطوة أساسية الى الأمام، الا أن مصر الحديثة من بناء رجالات الطريق الثاني، وكان الخديوي ينتقيهم في أغلب الحالات من شباب البورجوازية الصغيرة الريفية ويوفدهم للدراسة في الغرب، ويشكل منهم عندما يعودون الأطر العليا لبيروقراطيته وهم الذين بدورهم مهدوا السبيل لنشوء بورجوازية كبيرة نسبياً، من صفوفها ومن مريدي محمد عبده انبثق الحزب الوطني، وبعد الحرب الأولى حزب الوفد. وربما أن أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) - من زعماء حزب الأمة - هو أول منظري البورجوازية المصرية. وهذه، هي وكبار ساساتها وأدبائها ومفكريها، كونوا بين بداية هذا القرن وأواسطه التقاليد والبنى والقيم التي ما تزال حية حتى اليوم في مصر، رغم الانقلاب الشعبي الكبير الذي أحدثه جمال عبد الناصر.

هذا التطور لم يحصل في أي من الاقطار العربية الأخرى، فاختارت أغلبها الطريق الشعبية لانتزاع استقلالها من المستعمر وتوطيد هذا الاستقلال منذ بداية القرن العشرين وحتى بعيد منتصفه (استقلال الجزائر عام ١٩٦٢) لاعتقادها انها سالكة ما دام الشعب يعرف بغريزته الآخر عدوه وهو دوماً جاهز لمقاومته. ولكنها تعثرت في شقها - وما تزال - لأنها حديثة العهد في تاريخ، أحداثه المتسارعة لا ترحم، وهو يضعها كل يوم تجاه مشكلة لا سابقة لها في ذاكرتها التي ما تزال في طريق التكون، فعليها ان ترتجل الأجهزة والبنى والقيم. والدولة الشعبية لا تنهض بدون بيروقراطية معقدة التركيب وطيدة الجذور.

فالصورة ترفّ في مناخ مشبع بالتوتر كهذا، لا يسمح به لذاته الكاتب العربي الملتزم وجوداً؛ وبالفعل فنحن لا نعثر، حتى في مصر، الا نادراً وفي فترات الهدوء النسبي، على محاولة لتفهم حضارة الآخر وتقديمها موضوعياً للقارىء. الا أن الغرب ذاته، حضارة ووجوداً، الغرب - العدو حتى الستينات (استقلال الجزائر) سيستقر تدريجياً في النفوس على أنه النموذج الذي يجب علينا أن نحتذيه، أقله أن نتلاءم معه كي نوجد في القرن العشرين. وهذا «التلاؤم» هو الذي سيبقى خلافياً بيننا نحن العرب عند التطبيق حتى في النصف الثاني من القرن العشرين، فبوسعنا أن نستخلص من كتابات مفكري النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين برنامجاً للإصلاح الاجتماعي مشتركا بين أكثرهم، الثوري منهم والاصلاحي، اليساري واليميني، ناب مناب الصورة، أو هو برنامج صورة شكل مجال اللقاء بيننا وبين الحضارة الغربية. أما الصورة بالمعنى الذي حددته فعلينا أن نبحث عنها في الحساسية العميقة التي تكونت لدينا عفوياً، جماهير ومثقفين بنتيجة اصطدامنا بالغرب وحضارته. وتتألف هذه الصورة من قطبين متعارضين: الواحد نابذ والآخر جابذ. فنحن، كنا وما نزال نرفض بكل جوارحنا، بكل كياننا، المستعمر، وفي الوقت ذاته نشعر بشعور لا يقاوم اننا مشدودون إليه.

نستطيع تجميع عناصر هذا البرنامج - الصورة حول خمسة محاور هي:

المحور الأول، الدولة: تنظيم سلطانها وتحديد صلاحياتها. كان أول من اقترح نموذجاً اسلامياً للدولة الحديثة هو خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٩)، الجديد فيه حقاً هو تصوره لهيئة اهل الحل والربط المعروفة منذ عهود الاسلام الأولى، وكانوا يطلقون عليها أيضاً اسم أهل الشورى، اذ وسع صلاحياتها وأعطاها صفة اجرائية بحيث جعلها شريكاً في ادارة شؤون الدولة وبالتالي المقابل الاسلامي للبرلمان، لقد أبقى خير الدين للسلطان صلاحياته الموروثة المطلقة كاملة. الا أنه أقام الهيئة رقيباً على تنفيذ القوانين وجعل استشارتها الزامية في كافّة المجالات.

كان خير الدين يعتقد أن سبب تقدم الغرب علينا هو تأمينه العدالة والحرية للجميع. فمراقبة تنفيذ القوانين تضمن سيادة القانون. أما الحرية فأوجد لضمانها على أوسع نطاق ممكن ثلاثة شركاء للسلطان: الاسلام في هيئة كبار العلماء الذين يتألف منهم مجلس الشورى، ومن ثم حرية الجمهور (عمليا البورجوازية) بالتعبير عن رأيه في الصحف (حرية الصحيفة كما يقول) وأخيراً تكوين تنظيمات (بيروقراطية) بمستوى مسؤولياتها لأنها تشكل عندئذٍ وسيطاً فعالا بين الشعب والسلطان.

لم يرض عن هذه النظرية لا الداي الذي كان خير الدين وزيراً له طوال أربع سنوات، ولا السلطان الذي تحدث إليه بشأنها على ما يبدو عندما استدعاه الى الاستانة، لأنها تحد - جزئياً - من سلطة يريدها كل منها لامحدودة. وعندما صار بالإمكان تطبيقها كان الزمان قد تجاوزها. الا أن مقدمة كتاب (أقوم المسالك الى أحسن الممالك) حيث عرضها خير الدين، لاقت رواجاً كثيراً وترجمت الى الفرنسية وأعيد نشرها في أيامنا.

لم يصطدم التصنيع - المحور الثاني - بعقبات لا تذلل كالتي كان متوقعا ان يصطدم بها تبديل بنية الدولة الموروثة عن قرون من الممارسة. ولكن كانت له صعوبات أخرى، تجاوزها يحتاج الى مشاريع طويلة الأمد، وهي أنه يستلزم تبديل ثلاثة أنواع من البنى لا بد من تبديلها لقيامه وهي البنية الإجتماعية والذهنية للشعب وانشاء مدينة (البنية العمرانية) تتسع لحركة صناعية وتجارية واسعة، أو يستلزم باختصار تكوين بورجوازية تجعل ممكناً بالدرجة الأولى التراكم الرأسمالي. وكان بطل هذا التحول الهامّ علي مبارك (١٨٣٨ - ١٨٩٣) الذي مكنته ثقافته (الهندسية الحربية التي درسها في باريس) ومناصبه الرفيعة في الدولة الخديوية (ومنها وزارتا الأشغال العامة والمعارف) من تحقيق شطر لا يستهان به منه. اذ مكن الزراعة وبنى السدود على النيل واستصلح الأراضي.. وكون لمصر اسطولاً تجارياً من البواخر التجارية الصغيرة للنقل على النيل وبين شواطىء البحر الابيض المتوسط اذا اقتضى الأمر، كما أنه وسع شوارع القاهرة وبدل طراز البناء فيها وأكثر ما أمكن من حدائقها العامة وبنى للجمهور حمامات عامة ومراكز اسعاف وعناية بالصحة، وللأجانب فنادق. بهذا أحلّ نمط الإنتاج البورجوازي وعلائقه فحلّ نمط الإنتاج الاقطاعي وعلائقه، فنشأت بورجوازية فعالة تسلمت قيادة البلاد مع الوفد وغيره من الأحزاب حتى عبد الناصر الذي بدلها بحكم شعبي. ولكن هل أزاحها مرة ولكل مرة واذا كان الجواب بالإيجاب فهل أنهى تقاليدها وعقليتها؟ تلك أسئلة تتجاوز حدود هذا البحث.

إلا أن تبديل البنى الاجتماعية لا يتم الا اذا رافقه تبديل البنى الذهنية (المحور الثالث)، وهذا وسيلته المدروسة وغايته إحلال العقلية العلمية محل العقلية الخرافية - الاسطورية السائدة، مما يمكن الإنسان من عقلنة سلوكه وعالمه، ولقد احتلت المدرسة المقام الأول بين اهتمامات رجالات النهضة كلهم. فالطهطاوي أسس دار الالسن، وخير الدين الصادقية التي تخرج منها بناة تونس الحديثة، وعلي مبارك لم يقتصر، عندما كان وزيراً للمعارف، على مدارس الذكور، بل أسس حيث استطاع مدارس للاناث، وكانت نادرة جداً اذ ذاك، وكتابه الاجتماعي - التربوي (رحلة علم الدين)، وان كان اقل شهرة من كتاب الطهطاوي عن باريس، لا يقل عنه أهمية في تاريخ الفكر العربي المعاصر...

وكلهم اعتقدوا، ضمناً أو صراحة، ان الغاية الأخيرة للتربية هي اصلاح الانسان بما هو كذلك لا العقل وحده الذي هو بعد من أبعاده، وآمنوا أن الاسلام هو الذي يجب ان يكون أساس التربية وروحها.

فالإمام محمد عبدة (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يصنف المدارس التي كانت قد تكاثرت في أيامه تصنيفاً نقدياً معياره الاساسي الاسلام، فيرى أن الأجنبية منها رفيعة المستوى ولكنها تقتلع جذور الشاب الوطنية والدينية، والدينية جامدة تراوح مكانها في عصر يتسم بالحيوية والتجديد. أما المدارس الرسمية فهجينة تجمع بين عيوب الاثنتين السابقتين.

ولهذا يرى معلمه جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ان الاصلاح يجب أن يبدأ بالإسلام الذي صار بحاجة الى تجديد أو بالأحرى الى تنقية تبعد العناصر الغريبة عن جوهره التي أضافتها إليه قرون من الإنحطاط كالطقوس السحرية التي صارت تبدو مع الزمن وكأنها جزء لا يتجزأ منه. وهذا لا يتحقق الا بفضل حركة ثورية شعبية شاملة، كما قلت، تبدل دفعة واحدة بنى المجتمع الاسلامي كلها، الدينية منها والثقافية سواء بسواء، هي والبنى السياسية والاجتماعية وغيرها. ولهذا أسس الجامعة الاسلامية وجريدة (العروة الوثقى) في باريس عندما أبعده الخديوي، وكان قد رعى في مصر عدداً من الصحف ودرب عدداً من الشباب على العمل الصحفي (منهم أديب اسحق) كما ربى جيلا من القياديين كان يعدّه لتأطير الجماهير وزجّها في معركة الثورة.

الا أن اخفاق ثورة عرابي (١٨٨٢) جعلت محمد عبدة الذي اشترك فيها وسجن ونفي، ينكفىء على مواقعه الاصلاحية القديمة فيبتعد كلياً عن العمل السياسي المباشر ويؤثر عليه التعليم والكتابة، الموعظة الحسنة واصدار الفتاوى، وكانت للإمام اتصالات كثيرة مع أغلب العلماء في كافة الاقطار الاسلامية مكّنته من تجديد الاسلام فعلا في الكثير من جوانبه. فليس من المستغرب أن يصبح بحق في أواخر حياته وبعد وفاته شيخ الاسلام.

والإسلام بعد هو الدين الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، إنه مثلا خلو من الاشكالات الثلاثة التي تعثرت فيها المسيحية زمناً طويلا وجعلت الغرب يتجاوزها: أولها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية - أو العلمنة - فالسلطة في الاسلام مدنية أصلا لا عرضاً، والإسلام دين ودنيا في آن. ومن ثم الإسرار التي تستلزم من المسيحي تجاوز العقل والإيمان باللامعقول. في حين أن الإسلام عقلاني يبرهن أو يثبت بالعقل كافة حقائقه. وأخيراً فإن الإسلام متسامح أيضاً أصلا لا عرضاً، ورجالات النهضة المسلمين حملوا كلهم الكهنوت الكاثوليكي وزر الحروب الصليبية وغيرها من الشرور. واذا كان الإسلام براء من هذه الشوائب فلأنه استبعد من الاساس مفهوم الكنيسة والسلطة الكنسية.

وقد برهن رجالات النهضة من المسلمين على تسامح الاسلام غير المحدود إذ ناهضوا كافة أنواع التمييز بين المواطنين، العرقية منها والجنسية... والطائفية بالدرجة الأولى كي لا يوفروا للأجنبي ذريعة يستخدمها للتدخل في شؤون بلادهم.

أفليس من المستغرب بعدما تقدم أن ينجرف هؤلاء كلهم مع المزلق الذي كان يعطل احياناً نظرة الطهطاوي الى الغرب، وقد اشرت إليه في حينه. والذي دفع بهذا الخط الى أقصى حدوده، آخرهم أقصد شكيب أرسلان المتوفى عام ١٩٤٧ والذي عاش في الغرب حوالي ربع قرن من حياته اذ نسب أصول الحضارة الغربية كلها الى المسيحية، فهي حضارة مسيحية في مواجهة الاسلام الذي عليه ان يحشد قواه كلها لمقاومة غزوها لأرضه.

ولكن ألا تخلق الذات الآخر الذي تعتقد أنه صنوها، والآخر الذات التي يرى أنها تقابله، ولو اقتضى ذلك شق نوافذ مفتعلة للتناظر؟.

المحور الخامس والأخير في برنامجنا هو تحرر المرأة الذي اهتم به رجالات النهضة كلهم تقريباً، والمسلمون منهم بصورة خاصة لأنه كان يستلزم منهم التمييز بين ما يقبل به الشرع وبين ما يرفضه من أوجه

التحرر الأربعة التي أخذ بها الغرب ودفع بها الى حدودها القصوى على اعتبار انها من مستلزمات الحضارة الحديثة. ومن المعلوم أن الأجيال اللاحقة رأت في قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٥) رائد هذا التحرر الأول في تاريخنا، لا لأنه كان أكثر أبناء جيله تطرفاً، الأمر على العكس، ولكن لأنه كرس للموضوع كتابين هما آخر ما وضع.

الوجه الأول هو الحجاب، فلم يطالب هو وزملاؤه بالحجاب الشرعي الذي هو من مستلزمات الاسلام.

الثاني الطلاق، وقد أجازوا منه ما أجازه الاسلام، أي عندما يكون أهون الشرين، ويجب أن يتم في نظر قاسم أمين بحضور القاضي الشرعي، الذي يحق له أن يؤجله.

الثالث تعدد الزوجات، فلا تقبل منه الا ما تفرضه حالات استثنائية، منها مثلا عقم المرأة الأولى، وقد طلب قاسم أمين ألا يتم إلا ضمن الشروط السابقة.

الوجه الأخير هو تعلم المرأة، ويرى قاسم أمين أن يقتصر على الدرجة الابتدائية لأن الطبيعة فرضت على المرأة أن تكون أماً وربة بيت بالدرجة الأولى، فلا تعمل خارج منزلها الا اذا لم يكن لها مورد آخر تعيش منه. وهنا أيضاً يلاحظ جميع رجالات النهضة من المسلمين أن بنية المرأة الفيزيولوجية ومواهبها العقلية لا تمكنها من أن تنهض بالوظائف العليا ومنها أمام الصلاة وخليفة المؤمنين وقائد الجيش وما شاكل.

والواقع أن رجالات النهضة لبوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حاجات المجتمع البورجوازي التي تجاوزها الزمن في القرن العشرين.

الصورة - المحاكاة:

كانت حصيلة فكر النصف الثاني من القرن التاسع عشر إيجابية، فقد خطا بالمجتمع البورجوازي ومعه خطوة كبيرة الى الامام بما وضعه من نظريات رفعت المستوى الثقافي ومهدت السبيل لنشوء أجيال وبنى اجتماعية احدث من السابق زادت من قدرتنا على الصمود في وجه الأجنبي. كما يتبين من البرنامج السابق، فان الآخر الذي واجهناه، صراعاً وحواراً، هو المجتمع البورجوازي كما بلورته الثورة الصناعية وبلورها في اواسط القرن ١٩. اذ ان قراءات اركان نهضتنا الاوائل، من ذكرت منهم ومن لم أذكر، كانت كتب مونتسكيو وروسو،وفولتير وديدرو وبقية الموسوعيين... واغست كونت الذي كان خاتمتهم المنطقية والفعلية، كما أن تأملاتهم كانت متمركزة بالدرجة الاولى حول احداث الثورة الفرنسية ونظرياتها عن الانسان والدولة وتنظيم المجتمع، اي ان حوارهم مع الحضارة الغربية كان في الحقيقة مع الذين مهدوا السبيل، نظريا وعمليا، لظهور وسيطرة المجتمع البورجوازي في صيغته الليبرالية (أي ما قبل البورجوازية الاحتكارية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن ذاته)، وهذا واضح في المفاهيم التي اضافوها الى لغتنا، وهي كثيرة، منها فيما يتعلق بموضوعنا الآن على سبيل المثال: المجتمع والأمة، الدستور والمواطن وحقوق الانسان، التقدم والتطور والعقلانية، الخ....

وكان لمفكرينا (وسياسيينا) محاور آخر ما يزال وسيبقى ما دامت هذه الامة حية ترزق، هو تراثنا، اقصد ذاتنا التاريخية والحضارية التي هي موضوع لعبة التقدم والانحطاط. وهي التي يجب ان تتقدم باستمرار كي تستمر في الوجود.

فموقع المفكر (أو السياسي) هو بين الذات والآخر، عليه ان يؤلف بينهما باستمرار، اي، فيما يخصنا، بين صورتين: صورتنا عن ذاتنا وصورتنا عن الآخر. وهو في الواقع يرجح تارة تلك على هذه وطورا هذه على تلك. فاذا دفع بترجيح الذات الى اقصى حدوده بحيث جعل من الآخر وسيلة كان في اقصى اليمين. وهو في اقصى اليسار اذا اخذ بالخط الآخر فألغى الذات القومية لحجاب الذات كلية وانسانية، هي الانسان بما هو كذلك.

هل يمكن للفكر ان يستقر في نقطة النهاية لأحد الخطين؟ لا أعتقد. فهو اذ يدرك الحد الاقصى في اي الخطين يخشى النتائج فينكفىء على التسوية.

وهذا هو الوضع الراهن لفكرنا منذ حوالي نصف قرن تقريبا، منقسم على ذاته افقيا (في الوطن العربي كله وفي كل من اقطاره) وعموديا (التركيب النفسي العربي) الى شطرين كبيرين: الواحد يتهم الآخر بالرجعية، والآخر يتهمه باللاقومية (أو الكوزموبوليتية). هذا الانقسام ليس بالسيء للدرجة التي يتصورها بعضهم. بل هو يصبح منتجا اذا تحول الى حوار، كما تدلل على ذلك تجربة الغرب الراهنة حيث تحتكم الفئات المتصارعة الى الشعب الذي يعرف موضوع صراعاتها وقد يقدر نتائجه تقديرا جيدا.

وبعد فللخط التقدمي او اليساري (سيعرف بعدئذ بهذا الاسم) جذور في تاريخنا الحديث ترقى الى اواسط القرن التاسع عشر بدأت مع بعض المفكرين السوريين[1] من خريجي المدارس الاجنبية. الا أن نشرها بين الجمهور لم يبدأ الا مع بدايات الربع الاخير من القرن ذاته وايضا مع مفكرين سوريين انتقلوا الى مصر هربا من بطش السلطان وعماله واستقروا فيها حيث الفوا ونشروا وكانت لهم صحفهم فشكلوا بالنتيجة مدرسة دخلت في صراع مع مدرسة الشيخ محمد عبده التي كانت تسيطر اذ ذاك على غالبية الرأي العام الثقافي والشعبي في العالمين العربي والاسلامي. كان الوافدون في اغلبيتهم من حملة الشهادات العالية، يجيدون احدى اللغات الاجنبية الغربية ويعرفون عن كثب الحضارة الحديثة ويرغبون في نشرها لاعتقادهم الجازم انها سبيل وطنهم الوحيد الى النهوض والاستقلال فالتطور والتقدم.

وتظهر باكورة فكرهم اول ما تظهر عام ١٨٧٦ مع «مجلة المقتطف» التي كرس اصحابها جهودهم لنشر حقائق العلم الأحدث وطرقه وأساليبه ونتائجه بلغة واضحة سهلة ومن مستوى بياني جيد، تضع العلم في متناول العدد الأكبر من المثقفين. وينقل في العام ذاته شبلي الشميل الى العربية كتاب «بوخنر» عن النشوء والارتقاء اي عن داروين والدارونية، ومعه تعليقات وشروح كثيرة تشكل مع الكتاب اول نظرة مادية متكاملة للكون والانسان تظهر في اللغة العربية.

هذه البداية الواعدة اقتصرت اول الامر على دائرة محدودة من المثقفين فلم تبلغ الرأي العام الا عندما رأى الشيخ محمد عبده أن الوقت قد حان للتصدّي لها. وكان الشيخ في اواخر حياته عندما نشر

في (المنار) صحيفة تلميذه رشيد رضا رداً على دراسة نشرها فرح انطون في (الجامعة) وكان صاحبها ورئيس تحريرها، ويردّ هذا، فتتوالى المقالات بحيث انها تشكل، لو جمعت اليوم وحدها، كتابا قد تتجاوز صفحاته الثلاثمئة.

في اعتقادي ان موضوع النقاش الحقيقي بقي لحد كبير بين الاسطر، وهو التصدي للتيار المستجد او تنبيه الناس الى خطره على الاقل. اذ ان الطرفين اعترفا كتابياً كل منهما من جهته ان الغرب تجاوز القرون الوسطى، وفرح انطون كان يستهدف تنبيه الناس الى موقف بعض الحكام المسلمين المناوىء للعلم، ولكنه كان حريصا بالدرجة الاولى على تخليص البلاد من تسلط بعض رجال الدين على السلطة السياسية، في حين يرى الشيخ ان الاسلام دين ودنيا كما سبق وقلت. والذي زاد في قلق الشيخ هو انه قد رد، هو والافغاني، على كل من افترى على الإسلام من الغربيين، ووقف كل منهما عند حدود الرد. اما الخصم الجديد فمن اهل الدار، يكتب بالعربية ويتوجه الى العرب وله قراء يتكاثرون ومريدون، وبتعبير آخر فان التيار نمط جديد من انماط الغزو الغربي للحضارة الاسلامية.

الا ان الشيخ لم ينتبه الى ان الشك في نظرياته الاسلامية كان قد تسرب الى تلاميذه وهم بعد في كنفه، منهم مثلا قاسم امين الذي توفي هو والشيخ في عام (١٩٠٥) والذي سجل في كتابه رفضه لأوجه كثيرة من اسلاميات الشيخ، وكذلك احمد لطفي السيد الذي ضرب عرض الحائط بالوحدتين الاسلامية والعربية ليأخذ، هو وزملاؤه من حزب الامة بهذه الفكرة الغربية جدا وهي ان الاسلام بعد من ابعاد الامة المصرية، وايضا مصطفى كامل المسلم جداً الذي اعتبر مصر جزءا من الغرب الخ....

هذه الظواهر وغيرها وهي كثيرة تدل على التطور الذي كان قد بدأ يتجاوز في بداية القرن العشرين منجزات القرن التاسع عشر، وأنا، نحن العرب، اخذنا اذ ذاك نتلمس طريقنا الى تصور جديد لذاتنا وللآخر وعلاقتنا به. وما الخط الجديد الا واحد من جملة خطوط اخرى مفتوحة امامنا.

قلت ان شبلي الشميل (١٨٥٠ - ١٩١٢) اعتقد انه وجد لدى دارون - بوخنر نظرية ثورية تقعنا، اذا اخذنا بها وسنأخذ بها - في رأيه - حتما يوما مع امم الارض كلها، بمستوى الشعوب الاكثر تقدما بحيث تؤلف والأمم الاخرى وحدة تواصل عمل التطور. فهي أولا شرح علمي كامل ينطلق من السديم الاول وحده ليفسر نشوء الاشياء والانسان والمجتمع، وهذا الشرح يمكننا من ان نتوقع - علميا دوما - الغاية القصوى التي يتجه نحوها التطور وهي سعادة كل الناس. وهي ثانيا اسلوب في الحياة يستخدم تقسيم العمل ليصل بالانسان الى غاية منتهاه. وهي أخيراً تشريع واخلاق. انها باختصار تحل العلم محل الأسطورة والسلام محل الحرب.

كان الشميل طبيبا اسهم في فعاليات اجتماعية كثيرة منها تأسيس اول حزب اشتراكي عربي، ولكن قلما كان يعنيه الاتصال بالرأي العام العريض والتأثير فيه. وهو في كل الاحوال واثق من أن لفلسفته الكلمة الأخيرة.

اما فرح انطون (١٨٧٤ - ١٩٢٤) فكان كاتبا وصحفيا ومفكرا يبحث بحكم موهبته عن الطريق التي تمكنه من النفاذ الى صميم الرأي العام وتبديله. ولهذا اختار الصحافة والنشر مهنة. ويرى أن يعرّف مواطنيه بأعلام الفكر الغربي المعاصرين فينشر في (الجامعة) دراسات عن تولستوي وفيكتور هوغو، ورسكن وبيكون، وجول سيمون واسكندر دوماس... ورينان الذي كان يؤثره على غيره لانه هداه الى ضالته، وهي العثور في تاريخ بلاده على فيلسوف مسلم عربي عقلاني يستند اليه ليبشر بالمعقولية التي كان يعتقد انها سبب تفوق الغرب، وها هو ابن رشد الذي أخذ بمعقولية أرسطو، أساس كل عقلانية في العالم يترجم كتاب رينان عن (يسوع) ثم يضع كتابا عن ابن رشد يعترف في مقدمته بأنه اخذه عن رينان وعن غيره من كتاب الغرب المعروفين. وينسى او يتناسى تكفير الغزالي للفلاسفة وخطّهم، كما انه لم يتساءل ما اذا كان ابن رشد شرح أرسطو أم اعتمد فلسفة هي مزيج من الافلوطينية والارسطاطالية، ليحتفظ من ابن رشد بالقضايا التي يعتقد انها تتوافق وخطه هو ومنها بالدرجة الاولى ان المادة أزلية لا محدثة وان النبوة ضرب من ضروب المعرفة الانسانية المتفوقة، الخ إذاً بين النبي والبشر في الدرجة لا في الطبيعة.

ويتلخص برنامج فرح انطون الاصلاحي في النقاط الاربع التالية:

١ - فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية فصلاً مطلقا.

٢ - التنظيم الديمقواطي للدولة بحيث يستقل التشريع عن التنفيذ.

٣ - الاعتماد في تربية الشباب وتثقيفهم على العلوم بالدرجة الاولى.

٤ - الاديان كلها بالنتيجة واحد. فالتسامح هو الاساس في كل اصلاح.

وباختصار فان الخط التقدمي استبدل الصورة - البرنامج بالصورة - المحاكاة. وهذا ما سيعلنه سلامة موسى بدون لبس: علينا ان نحتذي الغرب كي نواجهه فنتساوى معه.

الواقع ان الفرق الحقيقي والعميق بين الخطين التقليدي والمستحدث يرتد إلى نقطة واحدة، اقله فيما يتعلق بموضوعنا، وهي: هل منجزات العلم والتقنية وجه من اوجه الحضارة متكاملة لها تشريعها وأخلاقها وفلسفتها ونظام للحكم خاص بها، فاما الكل واما لا شيء. (وهذه هي القضية - المنطلق التي يتبناها بدرجات متفاوتة التقدميون اليوم كالبارحة) ام انها - اي العلم والصناعة - وسائل حيادية يمكن فصلها عن سياقها الحضاري ونقلها الى اية حضارة اخرى (وهذه هي القضية - المنطلق التي يعتمدها اليمينيون والتي دافع عنها رشيد رضا تلميذ محمد عبده).

على اية حال فان حصيلة الخط التقدمي كانت ايضا ايجابية. فأركانه، وان كانوا هم ايضا من بناة الحضارة البورجوازية عندنا، فقد برهنوا على ان بوسع العقل سلوك طرق متعددة اليها - والى الآخر - كما أنهم وسعوا افق التقدم والعقلانية الضيق الذي اخذه سابقوهم عن عصر الانوار، اذ اضافوا مصادر جديدة للمعرفة تختلف لحد كبير عن المصادر المذكورة سابقا، منها مؤلفات دارون وكارل ماركس وسبنسر بالدرجة الاولى فعقلانيتهم اكثر ديناميكية من حتمية

الموسوعيين، وتقدمهم يقوم على فلسفة اكمل وأبعد مدى من فلسفة جماعة التقدم في القرن الثامن عشر.

المرحلة الثانية

الصورة - التحدى:

كان المثقفون العرب، على الخصوص الذين درسوا في الغرب يريدون، جلّهم ان لم يكن كلّهم، على اختلاف اتجاهاتهم السياسية، التفاهم مع الغرب لاعتقادهم أنه بموقعه الجغرافي والحضاري والتاريخي منا، صنونا أو الآخر محاورنا الطبيعي، وان علينا ان نأخذ عنه بشكل او بآخر، ما يسعفنا في نهضتنا. والغرب هو الذي أصرّ على الرفض حتى اقتلع من أرضنا بالقوة. وما يرفضه على الضبط نقطة واحدة لا غير: الاعتراف بنا كذات والذات لها الحق بالاستقلال والسيادة على أرضها، في حين أن تحقيق أهدافه الاقتصادية والستراتيجية يستلزم احتلال الارض والتصرّف بها وبأصحابها كما يطيب له فيقسم ويوزع، يهجرّ ويبدّل السكان بغيرهم، يخلق دولاً وهمية ويزيلها متى زال الغرض منها.. وهذا الرفض هو الذي جعلنا ندخل في صراع معه، بدأ في مصر عام ١٨٨٢ كما قلت وانتقل بعيد الحرب العالمية الثانية، الى الأقطار العربية. الاخرى، الواحد تلو الآخر، وكان يأخذ في كل مرحلة الشكل الذي يتوافق معها، فثمة الاحتجاج والتظاهر والإضراب، الثورة وحرب العصابات. ويعبرّ الغرب عن هذا الرفض، على الخصوص بعيد الحرب العالمية الاولى، باللغة الأكثر وضوحا والأكثر استهتاراً بالآخر، اذكر منها بعض الأمثلة لعلاقتها الوثيقة بموضوعي.

كانت بريطانيا قد عقدت في الرسائل المتبادلة بين الشريف حسين والسر هنرى مكماهون ممثلها، بين العامين ١٩١٥ - ١٩١٦، معاهدة يدخل بموجبها العرب الحرب الى جانب الحلفاء ضد الامبراطورية العثمانية والمحور، وتتعهد بريطانيا بالمقابل ان تتخلّى عملياً عن منطقة الهلال الخصيب (باستثناء جزء صغير من الساحل السوري هو عملياً لبنان) بما فيها منطقة مرسين وأزمير للشريف يؤسس فيها وفي الحجاز وأقسام اخرى من الجزيرة العربية مملكة عربية هي نواة الوحدة العربية الشاملة. الا أن معاهدة سايكس بيكو (ربيع عام ١٩١٦) كانت في الوقت ذاته قد قسمت الهلال الخصيب عملياً بين بريطانيا وفرنسا، لأن روسيا الشيوعية ستنسحب عن قريب من صفوف الحلفاء وتعقد صلحاً منفرداً مع ألمانيا، وبريطانيا إياها في رسالة بلفور المشؤومة (١٩١٧/١١/٢.) تقطع على نفسها عهدا بانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

وتفي بريطانيا لليهود بوعدها كاملاً، كما أنها تلزم الصمت عندما تنقضّ فرنسا على جيوش فيصل في ميسلون (١٩٢٠/٧/٢٤) وتسحقها ثم تلتهم سورية - الصغرى - بعد أقل من خمسة أشهر مضت على تتويج فيصل ملكاً عليها (١٩٢٠/٣/٨). أما اتفاقياتها مع العرب فكأنها لم تكن.

عندها فهمنا نحن العرب ان الاعتراف (بالمعنى الهيجلي للكلمة اي اعتراف الآخر بالذات الخاصة مقابلاً له متساوياً معه في الحقوق والواجبات) فعلينا أن ندفع ثمنه، والثمن هنا باهظ فالجماعة لا ترقى الى مرتبة الذات الا اذا استحقت هذا الشرف. عندها يعترف بها الآخر طواعية ونقرر نحن العرب أن ندفع الثمن .... وندفعه ولكن ما هي الذات بالنسبة الينا؟ أو ما هي هويتنا؟

من السهل علينا الإعلان بكافة الألسن واللهجات وأليوان التعبير أننا عرب ونحن حقا كذلك. ولكن من العسير - العسير جداً - أن نثبت ذلك على أرض المعركة ولو دفعنا ما دفع شهداؤنا من أضاحي صارت تعدّ بالملايين. وهذا وجه من أوجه التحدى الذي واجهناه بعد الحرب. والثاني هو الغرب ذاته. فالغرب لم يكن الجيوش تحتل والسكان يشرّدون، والثروات تنهب، وحسب، كان ايضاً علوماً وطرقا في البحث العلمي، آداباً وفنوناً، قيماً ومعاني، تربية وثقافة، طريقاً الى المعقولية التي تسود القرن العشرين. كان صناعة وتقنياتٍ وانتاجاً، وتنظيماً للدولة والمجتمع يفتح للتقدم آفاقاً لا تنتهي. كان حضارة من مستوى حضارتنا في القرن الرابع. كان عالما هو عالم الغد.

هذه الصورة هي التي نقلها الينا طلاّبنا وكتاّبنا وعلماؤنا... وتجاّرنا... وساستنا.

فالصورة - التحدي لها وجهان: الوجه الاول هو تصوّرنا لذاتنا، اذ نكون بمستوى العروبة أولا نكون، الوجه الثاني هو تصوّرنا لحضارة الغرب، ان نكون من مقياسها أو لانكون.

الهوية المستعادة:

لم نكن نحن العرب، بحاجة ماسّة الى تحديد هويتّنا قبل الحرب العالمية الاولى، فمصر شبه مستقلة، ولها بمعنى ما كيان دولي، والمغرب العربي يرزح تحت نير استعمارٍ لا يعرف كيف يزحزحه ليتنفس الهواء الطلق. وشطر كبير من سكان الهلال الخصيب يؤثرون البقاء ضمن إطار الامبراطورية العثمانية رغم تعسف حكامها وتفككها الداخلي لأنها ما تزال البقية الباقية من الوحدة الاسلامية.

ويشعر سكان الهلال الخصيب فجأة بعد الحرب أن الامبراطورية انهارت وحلّت محلها تركية العلمانية والخلافة زالت من الوجود وهم وحدهم في مواجهة الاحتلال والتجزئة وتجزئة التجزئة وعليهم أن يقاوموا المستعمر متفرقين وينتزعوا منه استقلال كل جزء من اجزاء وطنهم.

كنا قبل الحرب نستخدم للإشارة الى هويتنا مفاهيم نعتبرها ضمناً مترادفة، أكثر تداولا الاسلام الشرق، العرب (ومصر بالنسبة للمصريين) ومثلها الحضارة والمدنية والثقافة، الجامعة والمجتمع والأمة.

وكان من حق مصر ان تعتبر ذاتها كياناً اجتماعياً - سياسياً يستطيع ان يؤسس دولة ذات سيادة، فلها منذ قرون مؤسسات تؤطر السكان وتنظم فعالياتهم وفيها نخبة من الساسة والإداريين لكل منهم مكانته الاجتماعية وخبرته وأحيانا اختصاصه، فبوسعهم تشكيل نواة تدبر شؤون الدولة اما مناطق الهلال الخصيب فاصطنعها المستعمر (عملياً بريطانيا وفرنسا) وارتجل لها من عملائه ووجائها المتصادقين معه ادارات عليا تنفذ أوامره، وأبقى البنى العثمانية بادئ الامر على ما هي عليه:

فشخصية هذه المناطق الاعتبارية ولدت في الثورة. ولهذا رفضت، جلها ان لم يكن كلها، التجزئة واعتبرتها لاغية من الأساس واتخذت من العروبة هوية لها..

ولم تكن هذه الهوية بالجديدة عليها تماما اذ عندما بدأت السلطة تمعن في التتريك ألّفت جماعة من المثقفين السوريين جمعيات كان مركزها الأول في بيروت وكانت تجتمع شكلا لبحث شؤون اللغة العربية التي تردت يومها الى درجة لامثيل لها في تاريخنا... ولهذا اطلقت الجمعيات على ذاتها اسم علمية. وفي أحد الاجتماعات انشد الشاعر ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦)

تنبهوا واستفيقوا ايها العرب فقد طغى الخطب حتى غاصت الركب

التي سرعان ما انتشرت في المشرق العربي وصارت وكأنها الاعلان عن مرحلة جديدة تبدأ في تاريخنا. اذ لأول مرة في العصور الحديثة يسمي عربي العرب باسمهم. وقد تعرفنا فعلا الى ذواتنا في الاسم فكانت تلك الخطوة الخطوة الاولى من خطوات صياغة مفهوم العروبة.

والثانية تحققت في الجمعيات السياسية السرية التي تكاثرت قبيل الحرب الاولى، وكان جلها في سورية، والبعض منها في العراق ومصر، وكانت تناقش من منطلق عربي، حتى عندما كانت تطلق على ذاتها اسم «سورية» (سورية الفتاة على وزن تركيا الفتاة) حدود الدولة العربية التي ستقوم على أنقاض الامبراطورية العثمانية والسبيل الى تحقيقها. وهي التي فوّضت الشريف حسين بعقد اتفاقه المذكور مع مكماهون وناقشت مع ابنه فيصل مضمون الاتفاق، وأعطته بعد ذلك حق التحدث باسمها في مؤتمرات الصلح وفي المفاوضات.

وتبدأ الخطوة الثالثة مع الثورات التي توالت على الخصوص في منطقة الهلال الخصيب بين الحربين وأدت إلى اعطاء مفهوم العروبة مع ساطع الحصرى وزكي الارسوزي وغيرهما، الصورة التي ما تزال لحد كبير له حق اليوم. وبعد الحرب العالمية الثانية انتقل المفهوم تدريجياً الى الاقطار العربية. أولاً مصر حيث تجاوز عبد الناصر أفق القومية المصرية الضيّق الذي بقي ضمنه قادة الرأى العام الايديولوجي في مصر أمثال لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، ومن ثم اقطار المغرب العربي التي لم تجد كل منها بجانبهافي محنتها مع الاستعمار سوى العرب، وأخيرا الجامعة العربية التي تضم الآن ٢٢ دولة والتي هي رمز وحدة العرب.

كانت مدرسة الافغاني - محمد عبده التي تنادي بالوحدة الاسلامية ما تزال حية فعالة حتى بعيد الحرب الثانية، على رأسها سوريان من تلاميذ الامام الأكثر نشاطا هما رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) وشكيب أرسلان (١٨٥٦ - ١٩٤٧) الذي صار بعد الإمام عميد الحركة الاسلامية في العالمين العربي والإسلامي. فما كان موقفهما من مفهوم العروبة الذي كانت باسمه تشكل الأحزاب، ويدعي الناس تحت لوائه الى الجهاد ضد الاستعمار.

كان بسيطا جدا. حدده شكيب ارسلان في مواضع كثيرة من كتاباته الكثيرة: الامة العربية هي، من العالم الاسلامي، في نقطة المحور، فصالها من اجل وحدتها هو ايضا من أجل الاسلام، ومستقبلها مستقبله لأن القرآن الكريم نزل في لغتها فقدّسها، ومن حقّها أن تتزعم كل حركة إصلاحية يقوم بها المسلمون.

ويرى شكيب أرسلان بعد ان أخفق العديد من الحركات الثورية العربية والاسلامية التي كانت سرعان ما تهب وتنطفئ هنا وهناك يرى ان يستعيد فكرة الاممية الأسلامية التي بشر بها الأفغاني فيجمع الثوار العرب المسلمين كلهم في حركة واحدة، طليعتها الأمة العربية، وهذه الحركة تعقد اتفاقا مع حكومة البلاشفة تضمن به مساعدتها لها، وكانت لاتبخل بها على أية ثورة ضد الاستعمار، ثم تهب دفعة واحدة تلاحق المستعمر الغربي، اى المسيحي، اين وأنّى وجُد فتحّرر العالم الاسلامي من شرّه مرة ولكل مرة.

كان شكيب ارسلان يراسل من منفاه في سويسرا كبار العلماء المسلمين في العالم يوجههم، ويلتقط كل بادرة تحريفية يقوّمها أياً كان مصدرها... ويصدر بالفرنسية مجلة (الأمة العربية) التي لم تتوقف الا على ليالي الحرب. فكأنه جعل من منفاه رمزا عبر فيه عن ارادته العميقة وهي ان ينقل المعركة الى عقر دار الخصم.

ويقابل شكيب ارسلان في الخط الثاني سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨)، وهو يواصل الطريق التي شقّها سابقاه الشميل وفرح انطون، فهو مع الأول ماديّ، دارويني، اشتراكي، ومع الثاني عقلاني، علماني، ليبرالي، ويضيف الى الاثنين عصبيته للقومية الفرعونية، واعتقاده الجازم بأننا لانستطيع النهوض حقاً الا اذا علّقنا تراثنا وسرنا في الخط الذي سلكه ويسلكه الغرب وهو التصنيع وتحرير المرأة، والأخذ بالتنظيم الاشتراكي للاقتصاد والمجتمع. واشتراكيته هي الفابية التي درسها عمليا ونظريا على يد الفابيين انفسهم في بريطانيا وبشر بها لما عاد وأسس مع عدد من زملائه وأصدقائه ومريديه حزباً فابياً..

وكان يقصد بالقطيعة مع الماضي او التراث ضرورة البدء بتاريخ جديد يكون السابق بالقياس اليه كقبل التاريخ الى التاريخ العام. وهو يقول في كتابه (ما النهضة) ما خلاصته: أخشى اكثر ما أخشى ان نطرد الاجانب ونتحرر من الاستغلال ومع ذلك تبقى القرون الوسطى قائمة في أعماق نفوسنا. ولولا هذه النقطة الأخيرة لقلت إنه قريب جدا من احمد لطفي السيد وطه حسين من انصار عزل مصر عن العالم العربي وربطها بالغرب.

كان لسلامة موسى ما كان لشكيب ارسلان من القناعة بمعتقداته فالحماسة للدفاع عنها ونشرها. وهذا ما مكنّ كلاً منهما من أن ينشئ جيلاً كاملاً ورأياً عاماً ومريدين يبشرون بأفكاره. ولولا بيان شكيب ارسلان الذي لا يضاهيه في جزالته وفصاحته بالاضافة الى غناه الفكري بيان اي كاتب ومفكر آخر في العصور الحديثة، لقلت انهما يشكلان خطين مستقيمين متعاكسين، كل قضية عندأحدهما لا بد وان تعثر على نقيضها عند الآخر.

وأثر الاثنين، هو أيضا لم يستمر بعدهما زمناً للأسباب ذاتها: أولها أن كلاً من الاثنين وضع يده على المشكلات الراهنة حقاً فكان لكلامه مفعول قوي، ولكن الراهن اليوم هو ماضي الغد. الثاني أن كلاً منهما ختم المرحلة من وجهة نظره، والخاتمة في التاريخ تزول لتفسح المجال لكلام آخر. الثالث - والاهم - هو ان البشرية تعيش في النصف الثاني من القرن العشرين منعطفا تاريخيا، فكر القرن التاسع عشر

بالقياس اليه، كلاسيكي اى يدرس كما يدرس الماضي او يستعاد او يفسر في إطار خط آخر، هو الذي يبحث عنه اليوم العقل الإنساني.والفكر القومي تجاوزهما ايضا.

أما الحصري والارسوزي فكانا كالخطين المتوازيين لا يلتقيان ابداً، وان كانت قضاياهما القومية متماثلة في العديد من أوجهها، وأهمها التوحيد بين اللغة والأمة والوحدة العربية، لأنه كان لكل منها منطلقاته الفلسفية ومواقفه السياسية، ومواقفه من الأحزاب وتنظيم الجماهير على خلاف كبير عما هي عند الآخر. والأرسوزي هو في الواقع الوحيد بين المفكرين القوميين العرب الذى بنى فكره القومي على حدس فلسفي مسبق. هو المعيار الذي يقيس به شؤون الانسان كلها، ويحكم عليها، في حين كان الحصري إدارياً ومربياً ومؤرخاً يحكم على الأمور بنتائجها.

لم يكن التوحيد بين الأمة العربية ولغتها أيضاً بالجديد اذ ذاك لا بل إنه يرقى الى عصر الجاحظ وربما الى الجاهليين حيث كانت لغة العربي وجوده. وكان أعضاء الجمعيات العلمية التي أشرت اليها للتوّ يعتقدون ان في التتريك اذا تحقق كاملاً قضاء وجودنا عرباً. وهذا صحيح، ولهذا يعتبر انصار الوحدة العربية اليوم كما بالأمس القريب والبعيد ان العربي هو كل من يتكلم العربية.

كما أن وضع نظرية منهجية لتوحيد العرب انطلاقاً من اللغة هو بدوره قديم نسبيا، نهض به أول من نهض نجيب العازوري، المتوفى في القاهرة عام ١٩١٦ والذي قضى شطراً كبيراً من حياته في باريس يناضل من أجل الوحدة العربية، اذ شكل فيها عام ١٩٠٤ عصبة الوطن العربي، ونشر بالفرنسية كتابا بعنوان «يقظة الامة العربية» وأصدر ايضا في باريس عام ١٩٠٧ مجلة باسم «الاستقلال العربي» وكان كأبناء جيله يستبعد من الوحدة العربية مصر والمغرب العربي كي يكسب الى جانبنا كلا من فرنسا وبريطانيا.

الا ان الحصري والأرسوزي كانا اكثر منهجية من سابقيهم ومعاصريهم في بناء الامة على اساس اللغة، وكلاهما درس من كثب السياسة التي أدّت الى توحيد ايطاليا والمانيا في القرن التاسع عشر وكانا من قراء كتاب فيشته المعروف «رسائل الى الامة الألمانية» المعجبين بنظرياته.

ويتميز ساطع الحصري (١٨٨٣ - ١٩٦٨) عن غيره باعتقاده أنه وجد في اللغة معياراً علمياً يطلق عليه اسم «أس الأسس» نستطيع ان نميز بواسطته تمييزاً لا يخطئ بين ما هو «امة» من الجماعات وان لم تكن لهذه الجماعة دولة ذات سيادة وبين ما ليس أمة. فسويسرا مثلا مؤلفة من ثلاث امم، وبلجيكا من اثنتين، وستنفصل حتماً يوماً كل امة عن المجموعة المجموعة المتحدة معها الآن وتشكل دولتها المستقلة. ولقد استند الحصري في برهنته الى دراسات تاريخية مسهبة لخصها في كتاب (ما هي الامة) الذي نشر في بيروت عام ١٩٥٨ واعيد طبعه ثلاث مرات على ما أعلم. وفي الصفحات الاخيرة - يعرّف الأمة بالاستناد الى وحدة اللغة ووحدة التاريخ، فاللغة روح الأمة والتاريخ ذاكرتها، كما يقول.

اما زكي الارسوزي (١٩٠٠ - ١٩٦٨) فوضع فكره القومي في إطار فلسفة اشراقية تجد عناصرها الأساسية في كتابه «العبقرية في لسانها» (١٩٤٣) وأعتقد أن هذه الفلسفة موجوده كلها في اللغة العربية، فأرجع مفردات اللغة الى مقاطع ثنائية الحرف وهذه الى أصوات تحاكي تماماً الأصوات الطبيعية، ولهذا يصنف اللغات في زمرتين: الطبيعية (العربية وحدها) والاصطلاحية (اللغات الاوربية) والامم بالتالي في فئتين كبيرتين: الأوربية وهي متجهة بحكم لغتها الى الطبيعة تستنبط قوانينها وتقيم على اساسها صناعات وتقنيات، والأمة العربية المتجهة ايضا بحكم لغتها الى الطبيعة تستنبط قوانينها وتقيم على اساسها صناعات وتقنيات. والأمة العربية المتجهة ايضا بحكم لغتها نحو الملأ الا على (الميتافيزيقا) ففي تعاون الطرفين المتنازعين كمال الجنس البشري وسعادته.

هذا التصعيد للأمة كان ضرورياً في حينه، فقد كنا قبيل الحرب الثانية وبعدها ونحن في صراع دامٍ مع الاستعمار الغربي، كنا بحاجة الى نظريات تجعلنا نقدس وجودنا القومي باعطائه صفة المطلق.

وتتكاثر بعيد الحرب الثانية النظريات والاحزاب التي تناقش او تناهض مفهوم الوحدة العربية هذا (من الخليج الى المحيط). الا ان المفهوم كان قد احتل في تفكيرنا نقطة المحور، على من يرفضه ان يبرهن على قوله (أوليست البيّنة على من ادعى) ووحده كان يستقطب الجماهير العربية ويستثيرها من الداخل.

وهذا ما أدركه جمال عبد الناصر عندما بنى سياسته وسلوكه انطلاقا من الوحدة العربية الشاملة.

شرق وغرب:

ظهرت بين اواسط الثلاثينات وأوائل السبعينات من المؤلفات الروائية (حوالي اربعين قصة قصيرة وخمس او ست روايات، على ما أعلم) وعدد ضئيل من الدراسات التحليلية يمكن جمعها - وقد جمعها فعلاً بعض النقدة - تحت اسم الشرق والغرب -. وربما رجحت كلمة (شرق) على كلمة (غرب) لأن الروائيين استخدموها بهذا المعنى أو لشيوعها بين الناس كمرادف لكلمة (عرب). هذه المؤلفات هي من صميم موضوعنا، الأدبية منها لأنها تحاول لأول مرة في تاريخ أدبنا ان تعطي صورة مزدوجة عن الشباب العربي الذي يزور أو يقيم لأول مرة في إحدى العواصم الغربية، ومنها باريس على الخصوص: الاولى تكشف عن الكبت الجسدي المزمن الذي يعطي لموقفه من المرأة ولعلاقته بها شكلاً ملتويا وأحياناً مرضياً، الثانية تكشف تصوّره للغرب وكأنه مكان لاهم للناس فيه سوى مطاردة المرأة، أو كأن الذي يسوده هو فوضى العلائق الجسدية، مثلا (رواية «خمر الشباب» لصباح محيي الدين)، الصورة بشكليها جزئية ومفتعلة، جزئية لأنها لا تنطبق إلا على الفترة الزمنية التي وضعت فيها المؤلفات المذكورة يوم بدأنا نزيح عن كاهلنا نير التحريمات الموروثة، مفتعلة لأن المؤلف وضع بطله (الذي هو ذاته في غالبية الحالات) في الموقف الذي أراده له، إما ليكشف عن عقده (الحي اللاتيني لسهيل ادريس) اوعن التعالي الذي يثأر بواسطته لنفسه من المرأة (الشرق شرق لفؤاد الشايب)، اما الكتب التحليلية فبوسعنا ان نستخلص منها ومن بعض ملاحظات ترد هنا وهناك مبعثرة في القصص والروايات موازنة، تضع في كفة

خصائص الشرق وفي اخرى خصائص الغرب وتجعلها تتعارض تعارض الخير والشر في المانوية، ويختلف الحكم باختلاف المؤلفين، فالشرق هو الخير عند نعيمة مثلا أو ان الشرقي مجموعة تحريمات تقيد حريته لأنه لا يستطيع لها رداً. والإدانة هذه مألوفة متواترة؛ الصورة المزدوجة هذه هي ايضا مفتعلة لأن الخصائص التي تنسب لهذا الطرف او ذاك تبدو وكأنها من ماهيته فلا يمكن تطويرها أوتحويلها أو ابدالها بغيرها وهذا خطأ. الصورتان الادبية والتحليلية مفيدتان مع ذلك، شريطة ان تربط الخصائص والمواصفات التي تقدمها لنا، كلا منها بزمانها ومكانها، او ان كلا منها تعبر عن واقع تعرفنا فيه، يوما من الايام الى انفسنا. وهذا شأن الصورة وفيه قيمتها.

الاغرب هو أن احداً من كتّابنا لم يحاول تحديد المفهومين أو أحدهما لنعرف الى ما يشير فعلا. فكتاب احمد امين (١٨٧٨ – ١٩٥٤) الذي صدر بعيد الحرب الثانية، والذي يلاحظ نسبية المفهومين يقتصر في نقده على وجهها الجغرافي ليقول ان الشرق هو الشرق الاقصى وله خصائص (يذكر أهمها) تميّزه عن الغرب. ثم يكتب عنا وكأننا امتداد للشرق. في حين يضعنا نجيب بلدي في منزلة بين المنزلتين لتؤلف بين الشرق الفنان والغرب التحليلي أو العلمي. لا أدري ما اذا كان الاستاذ بلدي قرأ الارسوزي ام لا، ولكنه استعاد من منطلقه هو ما عبر عنه الأرسوزي بقول فيه الكثير من الدقة والعمق.

الواقع هو أن المتصوفة المسلمين (من أمثال الحلاج والسهروردي ومحيي الدين بن عربي...) اخذوا بعد ان اسلموها (ان صح التعبير) بالصوفية، الحلولية (الهند والصين عمليا) التي تستخدم تقنيات شديدة الارهاف (اليوغا مثلا) محكمة المنهج لتلاشي الذات الفردية في الكون الذي انبثقت منه، وجعلوا منها واحدا من التيارات الاربعة التي تتألف منها الحضارة العربية، كما تبلورت في القرن الرابع وهي: التيار الجاهلي (العربي بالمعنى الأدق للكلمة) والإسلامي الذي هيمن على الفكر العربي برمته حتى حوالي منتصف هذا القرن، والاغريقي الذي اخذنا عنه بالدرجة الأولى التحليلات (منطق ارسطو) واستخدمنا منهجها في بناء العلوم العربية كالفقه وعلم الكلام وعلم اللغة، والنقد الادبي... وأخيراً التيار الشرقي أو الإشراقي الذي نحن بصدده.

فموضوع الشرق والغرب اذاً اوسع بكثير مما يتصور نقّاد الادب الذين حصروه في جنسهم الكتابي. فما الرواية والقصة الا وجه من اوجه حركة، اهميتها في انها صارت من صميم وجودنا عربا. والمؤلفات التي تعالجه من اجناس كتابية كثيرة اهمها اربعة: الكتابة الشعرية والأدبية والتحليلية والنقدية.

والذين استخدموا الكتابة الشعرية هم الذين استعادوا وقد يستعيدون يوماً التيار الإشراقي من جهة لانه يساير الانسان بما هو انسان، ميلاً عميقا يدفعه الى الاستغراق في الكل حيث الغبطة، كما قد نظن أو نتوهم، ومن جهة أخرى لأنه زاخر بالايحاءات. اذكر من العرب الذين قاموا بهذه الاستعادة اثنين لأن أثرهما ما يزال حاضرا في ادبنا اليوم، هما مخائيل نعيمة وجبران خليل جبران (١٨٣٨ – ١٩٣١)).

فنعيمة يعتقد أن مؤسسي الاديان (وهم عنده اربعة: محمد وعيسى، بوذا ولاوتسه) بالنتيجة واحد لانهم سلكوا طريقا واحدة: الخضوع لله (قل بالأحرى: الألوهة) ومنه (او منها) استمدوا تعاليمهم. وهذا ما جعل صديقه وزميله جبران يتوجه الى الناس بلهجة النبي في كتابه قبل الاخير الذي يحمل هذا العنوان، على ما يبدو لي. فالمصطفى، بطل الكتاب يرسل حكمه وكأنه يستوحيها من مصدر أعلى قائم فيه، هو ما يسميه بعض المتصوفة «روح الكون». ويؤثر نعيمه طريق الشرق على طريق الغرب، لان هذا يبحث بالمجهر عما كشفنا عنه نحن منذ قرون بالتجربة الروحانية. والبصيرة عند الإشراقيين تفوق بمراتب العقل والمحاكمة العقلية.

ويضع جبران كتبه الاخيرة – ومنها النبي – بالانكليزية فتؤلف للقارىء الامريكي فسحة انعتاق ولو لحين من طاغوت الآله، تدهشه، وهو بالمقابل يضمن للكتاب رواجاً منقطع النظير ولصاحبها ثروة ضخمة لم يكن ليحلم بها عندما كان مرض السل يفتك بذويه، الواحد تلو الآخر، ولا عجب فنبرتها النبوية ولهجتها الشعرية ومضمونها الاسطوري يلغيان في فترة القراءة على الاقل العالم الخارجي ويطيران بالقارىء الى عوالم اثيرية لامتناهية الرقة والعذوبة.

ويقابل الخط الشعري هذا خط تحليلي، تعجب اصحابه التعارضات الحادة، كما اشرت الى ذلك، فيحرصون على الإكثار منها ولو كانت بمثابة النوافذ التي تصطنع للتناظر. وهاك بعضا من هذه التعارضات التي نجدها هنا وهناك في الكتب التحليلية وغيرها التي تتحدث عن علاقة الشرق بالغرب، وان كانت في حقيقتها مجموعة احكام قيم ترجح ضمناً او صراحة الغرب على الشرق.

الغرب فعال، الشرق منفعل.
الغرب عقلاني، الشرق يؤثر النقل على العقل.
الغرب مادي، الشرق روحاني.
الغرب يعيش في النسبي، الشرق يعيش في المطلق.

الغرب يضع الحرية الفردية فوق كل اعتبار ولا يمكن الا للمبادهة الفردية الخلاقة في حين ان الشرق يؤمن بالقدر ويفضل تسليم الامور لزعيم ملهم يستسلم لقيادته.

زمان الغربي هو زمان اللاعودة، زمان الشرقي هو الزمان الدوري يكرر ذاته باستمرار ولكن اذا صحت هذه الصورة، الا يكون العربي الذي غطى بحضارته العالم المتمدن كله اقرب الى الغرب الى الشرق كما يرى «دني ده روجمون»؟

على أية حال، فإن زمان هذه التعارضات – المدرسية – قد مضى الى غير رجعة. فالحضارة التكنولوجية المبرمجة توحد البشر في الكثير من أوجه وجودهم، نلاحظ مفعولها على المستوى الاعلى (المحاكمة العقلية مثلا) وعلى المستوى الادنى (المنعكسات مثلا)، وفي الوقت ذاته تكون تعارضا هو الذي يعمّ العالم اليوم ويهيمن على العلائق الاجتماعية أفقياً (بين الأمم) وعمودياً (في صميم الانسان ذاته، فرداً وجماعة) هو التعارض بينها من حيث أن البشر فيها سواسية بوصفهم ينتمون الى الجنس البشري، والتاريخ، تاريخ هذا الشعب أو ذاك، هذه الأمة أو تلك، حيث يؤكد الانسان خصوصيته، وبمعنى في التأكيد الى حد الإفراط.

عند هذه الخصوصية، ينتهي الشرق وتبدأ العروبة.

هذه الخصوصية تظهر بجلاء كامل في العلائق الانسانية وعلى الخصوص في العلائق بين الرجل والمرأة اثناء المنعطفات التاريخية حيث توضع لوحة القيم التقليدية موضع تساؤل فشك فاعادة نظر قد تكون جذرية.

فجيل الطهطاوي - قاسم أمين لم يبدل موقفه الاسلامي من المرأة وهو يدرس في باريس، بل عدله، اما جيل الروائيين، وان كانت القيم التقليدية ما تزال حية في اعماقه، فهو يعبر بكافة الوسائل صراحة عن جوعه القديم. مما يدل على ان هذه القيم بدأت جذورها الراسخة تتقطع الواحد تلو الآخر.

وتتعدد المواقف من المرأة التي يمليها الكبت دوما بتعدد الامزجة الشخصية والبيئات الاجتماعية. الا انها تتأرجح دوماً بين حدين هما اللذان ينوعهما ادبنا الروائي بتنوع رؤية الأديب وموهبته: فاما ان تحيط الاجنبيات بالبطل العربي إحاطة الدجاجات بالديك (ابطال صباح محي الدين) واما ان يقيم الكبت بينه وبين المرأة حاجزاً يعجز هو عن تجاوزه فيثأر لنفسه بملازمة امرأة واحدة يتركها عندما تخف حدة شهوانيته (الحي اللاتيني لسهيل ادريس). إما ان يجعل من المرأة تمثالا يعبده ويأبى ان يمسه حتى عندما يعرف ان المعبود من لحم ودم (عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم) واما ان يسلك مسلك الثري الهاوي، يبدل المرأة كما يبدل الفندق أو الموقع الأثري الذي يزوره... (أغلب قصص عبد السلام العجيلي، إذا أُخذت ككل). إما أن يعود فيعيده محيطه الى أقدم التقاليد (قنديل أم هاشم ليحيي حقي) واما ان يترك قلبه حيث كان (موسم الهجرة الى الشمال).

والحقيقة ان فننا الروائي الناشىء اقتصر من الموضوع على وجهه السطحي في اغلب الحالات وبالغ في تقديرات المواقف حتى يشدّ القارىء اليه، وفاته الوجه الانساني الذي هو روح العلاقة بين المرأة والرجل.

وفات النقاد ايضا ولا اعرف منهم الا اثنين ردّ كل منهما الموضوع الى جانب من جوانبه. فمحمد كامل الخطيب يعتقد ان بوسعه أن يقرأ في أدبنا هذا تبدل العلائق الاجتماعية بانتقال الانسان من النمط الاقطاعي الى النمط البورجوازي، فثمة البورجوازيات الصغيرة والكبيرة والعلائق الكولونيالية وبقية كلاسيكيات الماركسية المعروفة جدا، وهذا لا ينطبق الا على جانب من جوانب الرواية او القصة العربية، وقد يصح تماما في قراءاة روايات شكيب الجابري مثلا (قدر يلهو وقوس قزح وربما نهم) حيث البطل اقطاعي يتقمص (لاندري بالخيال او في الواقع) دور دونجوان تطارده النساء عوضا عن ان يطاردهن.

أما الناقد الثاني (جورج طرابيشي) فمنطلقه فرويدي - ماركسي يستند اليه ليلاحظ ان الروائيين العرب هاجموا الغرب وذكروا الشرق ليثأروا لكرامتنا التي داسها الغرب. ما من شك ان القراءة الفرويدية اعمق وابعد مدى من اية قراءة اخرى لأن الكبت الجسدي المزمن عند الشرقي هو المعالج فيها شريطة أن تكون للناقد ثقافة واسعة، التحليل النفسي يشكل قسما هاما منها. ومع ذلك فقد نبهنا جورج طرابيشي الى جوانب من العقد الشرقية كثيرة لا مجال لذكرها في هذه الخلاصة لولاها لكنا اسقطناها نحن القراء.

تبدو للوهلة الاولى رواية (موسم الهجرة الى الشمال) وكأنها ضالة الناقد الأخير المفقودة. أو لا يعلن بطلها امام قضاته: انني جئتكم غازيا؟ (ص٦٣). الا أن حقيقة الرواية ليست في هذا الاعلان بل في كلام رئيس المحكمة يوجهه الى البطل قبل اعلان الحكم بالسجن سبع سنوات عليه لأنه قتل زوجه عامدا متعمدا ولكن كانت هناك ظروف مخففة: «انك يا مستر مصطفى سعيد، رغم تفوقك العلمي، رجل غبي. ان في تكوينك الروحي بقعة مظلمة. لذلك فانك قد بددت انبل طاقة يمنحها الله للانسان.. طاقة الحب» (ص٥٨). وهذا هو جوهر الموضوع: اين موقع المجاني الذي يحدد انسانية الانسان بما هو.كذلك من الكبت والطبقات وبقية العلائق الانسانية؟ كيف رأى الروائي هذا البعد الانساني وعبر عنه في زمان ومكان معينين؟ تلك معايير الرواية الجيدة. فالطيب صالح يضخم العقل عند بطله الى حد جعله يستوعب علوم الغرب والشرق في سنوات معدودة، وضخم عنده ايضا حس الانتقام بحيث جعله يصطاد النساء بأيسر مما يتمثل ألوان المعرفة. ومع ذلك رده الى قريته مهزوما لأنه أفقده قلبه، والمرأة الغربية هي التي هزمته.

اتكون تلك مأساة العربي اليوم في علاقته مع المرأة، شرقية كانت أم غربية؟ ربما، وربما انها مأساة الغربي ايضا وقع فيها لفرط خوفه من الكبت قبل ان يقع في شراكه.

السؤال الأخير الذي يطرحه علينا هذا الخط الروائي هو، لماذا انتهى مع اوائل السبعينات وقبل أن ينضج فيتكشف عن مضامينه الغنية جدا؟ الأرجح لان المرأة الشرقية ذاتها دخلت الحياة العامة، لحد ما على قدم المساواة مع الرجل أقله في الاقطار التي وضعت فيها المؤلفات العلمية هنا، فلم تعد لغزاً اجتماعياً بل صارت لغزاً نفسياً.

والذي يسترعينا اليوم من نتاج جيل الروائيين هذا هو الرواية او القصة التي تطرح علينا سؤالا يتجاوز الظرف الذي استدعاه كسؤال عبد السلام العجيلي في قصته «رصيف العذراء السوداء»: هل الله حب ام معرفة؟ ومن المؤسف ان المؤلف علق سؤاله في بدايته أي قبل ان يتكشف عن بعض من ابعاده الهامة.

على اية حال فان الزمان طوى الموضوع، اقله في شكله المألوف، كما طوى التناقض التقليدي الحاد المزعوم بين الشرق والغرب.

المرحلة الثالثة

آفاق مستقبلية

زجّت الحرب العالمية الثانية في المعركة قوى جديدة هائلة بدلت - وما تزال - ميزان القوى ومراكزها في العالم. فردّت الغرب (بالمعنى الدقيق للكلمة) الى المرتبة الثانية بين الدول العظمى، وجعلت من أوروبا تابعاً للدولتين العظميين اللتين ما تزالان تتنازعان حتى اليوم السيادة على العالم. وتتبدل - وما تزال - بعيد الحرب التحالفات والكتل السياسية، فثمة شرق آخر وغرب غير

السابق، كتلة الشمال (البلدان المصنّعة الغنية) وفي مقابلها كتلة الجنوب (البلدان الفقيرة وغير المصنعة)، كتلة الدول غير المنحازة والجامعة العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية، وتنظيمات محلية أخرى لأغراض كثيرة، لحل مشكلات تتزايد كالأمن الغذائي والحفاظ على الصحة...

وفي أواسط الخمسينات بدأ يظهر واضحاً مفعول الثورة العلمية - التقنية التي فجرت - وما تزال - القوى الكامنة في الطبيعة، ووسعت - وما تزال - العالم حجماً (الفضاء الخارجي) ونوعاً (قدرة الإنسان في السيطرة على عالميه الطبيعي والإنساني، زادتها وتزيدها اضعافاً مضاعفة) وسعته أيضاً أفقياً (العالم الثالث) وعمودياً (الطبقات الفقيرة والهامشية). والبرمجة كشفت عن قوة انسانية جديدة هي الإعلام الذي يوجه الإنسان فرداً وجماعة، يكوّن الرأي العام، يفرض عليك ارادته، شئت أم أبيت (اعمل، لا تعمل، اعتقد لا تعتقد، قل لا تقل الخ...) يسيرك اليوم في هذا الخط وغداً في ذاك، فيفقدك عفويتك، لا بل يضعف قدرتك على التفكير لأنه يفكر مكانك. والبرمجة والإعلام ضاعفتا، وتضاعفان باستمرار قدرة الإنسان في السيطرة على الانسان. فالطاقات الانسانية اليوم تسبر وتحصى ويقدر مفعولها ثم تحشد وتعبأ وتوجّه. توجه الإنسان الحر الذي صار رقماً في معادلة بسعة العالم نحو هدف يجهله، والأجدى له أن يجهله، ثم تقاس قيمته بمردوده.

بهذا صارت القوة الحقيقية هي الذكاء الإنساني الذي وحده يستطيع أن يفجر الطاقات ويتلاعب بحركاتها وسكناتها تلاعب الرياضي البارع بكرته، ولكنها هي بدورها تفرض على الانسان قوتها الهائلة تسيّره كما يسيرها: إنه اسيرها، وذكاؤه في خدمتها.

والقوى والطاقات هذه للآلة التي صارت مؤتمتة، أي قادرة على أن تتحكم بحركاتها وسكناتها فالإنسان في الوقت ذاته سيدها وخادمها، وهي تبدل بتسارع متزايد طبقات المجتمع وفئاته وأجهزته السياسية منها والإدارية، الثقافية والتربوية. الخ... وعلائق البشر ببعضهم فرادى وجماعات... وأيضاً اللغات والثقافات، الفنون والآداب..

والذكاء بعد ليس ذكاء الفرد، والإدارة ليست ادارة نخبة، فهذا من مخلفات القرن التاسع عشر الذي صار من الماضي البعيد، بل ذكاء وادارة فئات مغفلة تعرف باسم هيئات الخبراء أو المتخصصين أو جماعة البحث العلمي. وهؤلاء هم مع الرأسماليين وحدهم في البلدان الاشتراكية يشكلون الطبقة الارفع في المجتمع التكنولوجي المبرمج. تلي فئات المهندسين والاداريين والأطر المساعدة والعمال المؤهلون تأهيلا عالياً، أما العامل العادي فيتقلص حجمه ودوره. ومدى تقدم البحث العلمي في دولة هو المعيار الأصح لتقدير دورها أو موقعها بين الدول. ففي تقرير وضعته نخبة من العلماء التشيكوسلوفاكيين لخمس عشرة سنة خلت - اذاً فتقديراته قديمة - يرى أن عدد الباحثين العلميين في الدول العظمى، حوالي آخر هذا القرن، ستكون بالقياس الى الفئات العاملة الأخرى في حدود ٢٠٪.

في القرن التاسع عشر بدأ المجتمع يهيمن على مقدرات افراده، فكان مفهوم المجتمع وكانت السوسيو - لوجيا، أقصد أن المجتمع وضع فيه مصدر الكلام العاقل. بعد أن كان هذا المصدر هو الله في القرون الوسطى، والوجود عدد الاغريق، وكان ماركس أول من فهم الخط الجديد واستخلص ما يترتب عليه من نتائج فكان، أبعد مدى بكثير ممن أتوا بعده أكانوا من خلفائه أم من مخالفيه في الرأي.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين تحل التقنية المتسارعة في تقدمها وإتقانها محل المجتمع، فهي تكنو - لوجيا تُسكت الإنسان لتنطق الآلة مكانه وتنهض بكافة أدواره باستثناء الابداع، وأيضاً.... بهذا ساد مغفل (الهيئات المتخصصة) على مغفل (الجماهير الشعبية). فالخبير يشاطر السياسي سلطته القيادية، والقرارات تملي على الجمهور الذي صار اداة تنفيذ بعد أن كان مبدئياً الحكم بين الفئات المتعارضة في الديمقراطيات السابقة. وكان لا بد لصورة العالم والإنسان في العالم من أن تتبدل في نظامها ومفاييسها، في هيئاتها وعلائق اجزائها بعضها بالبعض الآخر، في تناسب حجومها في.. وفي.. فاللاشعور محل الشعور، واللاجمالي محل الجمال... وهذا ما أدركته الفنون التشكيلية والموسيقية منذ بداياته الأولى، منذ بداية هذا القرن، فبدلت طريقها وأسلوبها: وها هي الآداب والفلسفات تلحق بها اليوم.

والحرب والتكنولوجيا ايقظتا من سباته الألفي العالم الثالث، أي الأكثرية الساحقة من سكان الكرة الأرضية، ومعه الطبقات الفقيرة في العالم المصنّع. وها هي الجماهير بالألوف تتظاهر وتثور، تقاتل وتحارب... من أجل قضيتها واستقلالها وكرامتها... من أجل العدالة للجميع والحق بالحياة الكريمة لكل إنسان.

وتنشأ في العالم كله فئات جديدة تدخل ساحة بعد أن كانت لسنوات قليلة على هامشها، فتتمرد وتتظاهر من أجل الحرية والعدالة أيضاً. من هذه الفئات الطلاب والشباب، النساء والملونون، الأقليات والمنبوذون من كافة الأنواع. وبالمقابل ينقلب الاستعمار الى امبريالية تستخدم أدهى الأساليب وأكثرها همجية لإسكات الجماهير، منها الحرب النفسية والمدفع، التهجير والإفناء. فالثورة اليوم ثورة المظلوم والجائع من أجل حقه بالحياة الكريمة، ثورة الفقير على الغني الذي يستغله.

إلا أن الفئات المحرومة أخذت اليوم تتكاثر بسرعة مذهلة فتخلق بتكاثرها للإنسانية مشكلات لا عهد لها بها ولم يكن لينتبه إليها أي عالم قبل هذا النصف الثاني من القرن العشرين، منها، كما هو معلوم، التضخّم السكاني، فثمة التلوث وأمراضه، وتضخّم المدن والتسمم والأمراض الناجمة عن تكاثر الجراثيم.. أضف نفاد الطاقة والموارد الغذائية الذي يتوقعه علماء الاقتصاد بعد ربع قرن أو أكثر بقليل، فثمة تزاحم على موارد الثروات الجوفية.

وقبل هذا وذاك المجتمع الاستهلاكي الذي بدأ مع تركيز الاقتصاد على المستهلك بعد أن كان لسنوات قليلة خلت مركزاً على المنتج. وها هو هذا المجتمع ينتشر في العالم الفقير أيضاً مع انتشار استخدام الآلة وتسارع المواصلات والإتصالات، بسرعة تضاهي سرعة انتشار الاوبئة، فيكوّن لدى الفقير عقلا موتوراً حاقداً، ففي البلاد الغنية يثأر الشاب المعدم لنفسه بالإكثار من المخدرات والسطو على المحلات التجارية. أما في البلدان الفقيرة فالطريق هي الثروة يقابلها الأغنياء بقوة السلاح فثمة الجماهير الشعبية المهاجرة سيراً على الأقدام في الصحاري لا تدري أين تتجه، طلباً للمأوى ولقمة العيش.

هذا العالم القلق المضطرب، أين منه اليوم نحن العرب؟

كل الأمور تجري وكأن العالم المصنع قد انتقل إلينا بحسناته وسيئاته، ونحن ما نزال نستهلك أكثر بكثير مما ننتج. فالبنى الإجتماعية والعلائق الإجتماعية تتبدل بسرعة وتبدل معها الطبقات والتشريعات الناظمة لحركتها كما تبدل الانظمة الادارية والسياسية التي توجهها. فالمرأة تتحرر أو هي في طريقها الى التحرر في أغلب الاقطار العربية، تجبرها طبيعة الإنتاج الحديث على العمل على قدم المساواة مع الرجل. فأنت تراها أين وأنى سرت في المدينة أو في الريف، في المعمل أو في الحقل. وفي الوقت ذاته يرتفع مستوى الوعي ومستوى المعيشة معه. والقيم في طريقها أيضاً الى التبدل.

واللغة ايضاً يتسارع تبدلها متزايداً. ففي أوائل القرن العشرين رأى أحد علماء اللغة أن يضع معجماً صغيراً يشرح فيه لجمهور قراء الصحف والكتب ثماني كلمات كانت اذ ذاك جديدة عليهم هي: الأمة والحكومة، الحرية والعدل والظلم، الوطن والسياسة والتربية. وكان بوسعه اذ ذاك أن يضيف مفردات أخرى منها التقدم والاستعمار والاستقلال والرأسمالية والاستبداد والمجتمع الخ.

أما اليوم فنحن بحاجة الى معجم ضخم يعكف على وضعه طوال سنوات متخصصون في فروع علمية كثيرة تحصي المفردات المستحدثة نحتا واشتقاقا ومحاكاة، وقد صارت بالمئات. وعندما ينشر هذا المعجم يكون الزمن قد تجاوزه. فالتسارع في اضافة مفردات جديدة الى لغتنا يتزايد يوماً عن يوم. هذا اذا علقنا الأهم وهو تبدل بنية العبارة الذي يدل، ان دل على تبدل في البنية العميقة للعقل العربي حساسية وذوقاً ومحاكمة، كما يدل على تبدل جذري في نظرته الى العالم وفي نمط حياته.

وصارت لنا تكتلات سياسية شبيهة بالتي نجدها في العالم المصنّع وايديولوجيات تعبر عن أهداف هذه التكتلات وعن طريقتها في العمل. فثمة أحزاب قومية وديمقراطية، اشتراكية أو ليبرالية، الخ.

فإذا أردنا أن نصنّف الصور التي نكوّنها اليوم لذاتنا من الآخر أو عن أنفسنا، أيمكننا أن نعتمد التصنيف الذي اعتمدناه بالسابق: الصورة - البرنامج، الصورة - المحاكاة، الصورة - التحدي أو الصورة بالمعنى الدقيق للكلمة؟

أنستطيع القول بأن كل ما طرأ على حياتنا من تبدلات جذرية يأتينا من العالم المصنع وكأننا نحاكيه ونحن ما نزال في بداية البدايات نحو تصنيع وطننا؟

الجواب بالإيجاب صحيح جزئياً. انما المسألة ليست في الواقع مسألة تقليد ومحاكاة أو مسألة استنباط نظام اجتماعي جديد من العدم. انها مسألة الدخول في القرن العشرين وقد شارف على نهايته أو البقاء على هامشه.

لقد انحسر ظل الغرب التقليدي عن وطننا بُعَيْد الستينات عندما استقلت الجزائر وعاد المغرب العربي برمته إلينا. صحيح أن هناك في العالم قوى أكثر بطشاً من الغرب التقليدي تتطلع نحو استعبادنا على شكل آخر. الا أن هناك أيضاً بالمقابل الشعب العربي الذي استيقظ في كافة أقطاره وهو يشكل قوة هائلة لا يمكن لأجنبي أن يقف في وجهها اذا عرفنا كيف نعبئها ونزجّها في المعركة من أجل التنمية وفي مواجهة أية قوة أجنبية غازية. والشعب ما يزال حتى الآن أميناً على القيم التي ورثناها عن أجدادنا.

وبتعبير آخر علينا أن نفهم هذه الحقيقة الأساسية وهيَ أن العالم تجاوز القرن التاسع عشر هو وصراعاته ومشكلاته، فعلينا أن ننظر الى المستقبل والمشكلات التي سيفاجئنا بها. ان الحضارة الغربية ذاتها التي تشكلت في القرن التاسع عشر والتي حاولنا تقليدها اذ ذاك صارت كلاسيكية أي جديرة حقاً بأن تقرا وتفسر وتستعاد، ولكن في اطار فلسفة جديدة هي التي يبحث عنها الفكر الإنساني وهو في طريقه الى القرن الحادي والعشرين. وتحل محلها ثقافات جديدة هي التي علينا أن نتطلع إليها.

أن الامبريالية التي نواجهها اليوم أشبه شيء بتنين متعدد الرؤوس غرس في فلسطين قلب الوطن العربي أكثر هذه الرؤوس شراً. ولكن العالم العربي اتسع بالمقابل أفقياً وعامودياً اذ أضيفت إليه بعد استقلال الجزائر أقطار المغرب كما قلت وانضم إليه الجنوب الذي صار أكثر التصاقا من ذي قبل بالشمال. كما أن الشعب العربي في كل أقطاره أخذ يتفاعل مع الأحداث وهو مستعد لدخول المعركة يوم نتمكن من إعداده وزجّه فيها.

ثمة ظاهرة أخيرة تجدر الإشارة اليها، وهي الإضافة التي يدخلها المثقفون من المغرب على الثقافة المشرقية التي سادت العالم العربي حتى الآن. هذه الإضافة ستوضع أفقنا عندما نتعرف عليها ونتفاعل معها، لأنها أعمق فهما للواقع من ثقافة المشرق التي تعجل الأمور، فارتجل ثقافة كما ارتجل الأنظمة السياسية والاقتصادية. والذي يسترعي الانتباه حقاً في ثقافة المغرب هو ما كتب منها بالفرنسية شعراً ورواية أو فكراً ومحاولات تحليلية لأنه يتحدث من منظور آخر غير الذي نتحدث منه نحن المشرقيين. فهو يعطينا صورة عن أنفسنا وعن الغرب هي الصورة التي كوناها لأنفسنا وفي الوقت ذاته هي غيرها. أضرب على ذلك مثالا واحدا لضيق المجال. عندما قرأت كتاب زميلنا عبد الله العروي «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» فكرت أول ما فكرت في امكان ترجمة المقولات التي استخدمها لتصنيف الفكر العربي المعاصر فأرجعه الى نماذجه الاساسية. قد يرى بعضهم تساؤلي سطحياً أو هامشياً وأنا أراه بالعكس جوهرياً. اذ لا أعتقد أن هناك مقولات في العلوم الإنسانية لها حقاً قيمة كلية أو عالمية. فالمفاهيم والمقولات توضع للتعبير عن مفاصل واقع ما قد يكون واسعا جدا ولكنه قد لا يكون أبداً بسعة العالم كله. يصنف العروي المثقفين العرب في ثلاث فئات يطلق عليها اسماء لا مقابل لها في لغتنا. فنقلها الى العربية يبدلها جوهرياً لأنها بعيدة عن واقعنا. فماذا يفهم القارىء العربي اذا قلنا له إن مفكري النهضة من ثلاث فئات: رجل الدين كمحمد عبده والليبرالي كأحمد لطفي السيد، ومحب التقنية (على وزن محب الفلسفة) كسلامة موسى؟ كل شيء ولا شيء لأن الكلمات العربية تحرف الكلمات الفرنسية عن مقصدها الاساسي. ومع ذلك فقراءة الكتاب باللغة التي كتب فيها أو بالعربية مفيدة لأنها تجعلنا ننظر الى ذواتنا من زاوية غير التي ألفناها. فالصورة هي نحن وشيء آخر لأن المؤلف عربي

يكتب كعربي ولكنه لون نظارته بلون غربي. وتلك ما أسميها القراءة المزدوجة.

ويطرح السؤال ذاته عند قراءة أغلب الكتب المغربية التي وضعت بالفرنسية لتعالج مشكلة عربية ككتاب مالك بن نبي الذي لا أدري حقاً كيف أنقل الى العربية عنوانه، لقد جربت كلمة رسالة (رسالة الاسلام) وهي أقرب كلمة الى الموضوع كما جربت كلمة (خط الاسلام) فرأيت أنها بعيدتان كل البعد عن العنوان الاصلي. وكذلك (الشخصية - الاساس) في كتاب هشام جعيط الجيد أيضاً (الشخصية العربية الاسلامية ومسيرها).

وهذا ضرب من ضروب حوار الثقافات نقوم به نحن مع أنفسنا. وهو يشكل من هذا القبيل تجربة فريدة من نوعها.

ثمة سؤال أخير تطرحه التبدلات الجذرية التي طرأت علينا وعلى العالم برمته في هذا النصف الثاني من القرن العشرين: ما جدوى الجهد الطويل والشاق الذي بذلناه لمعرفة صور من الماضي قد يكون طواها الزمان؟

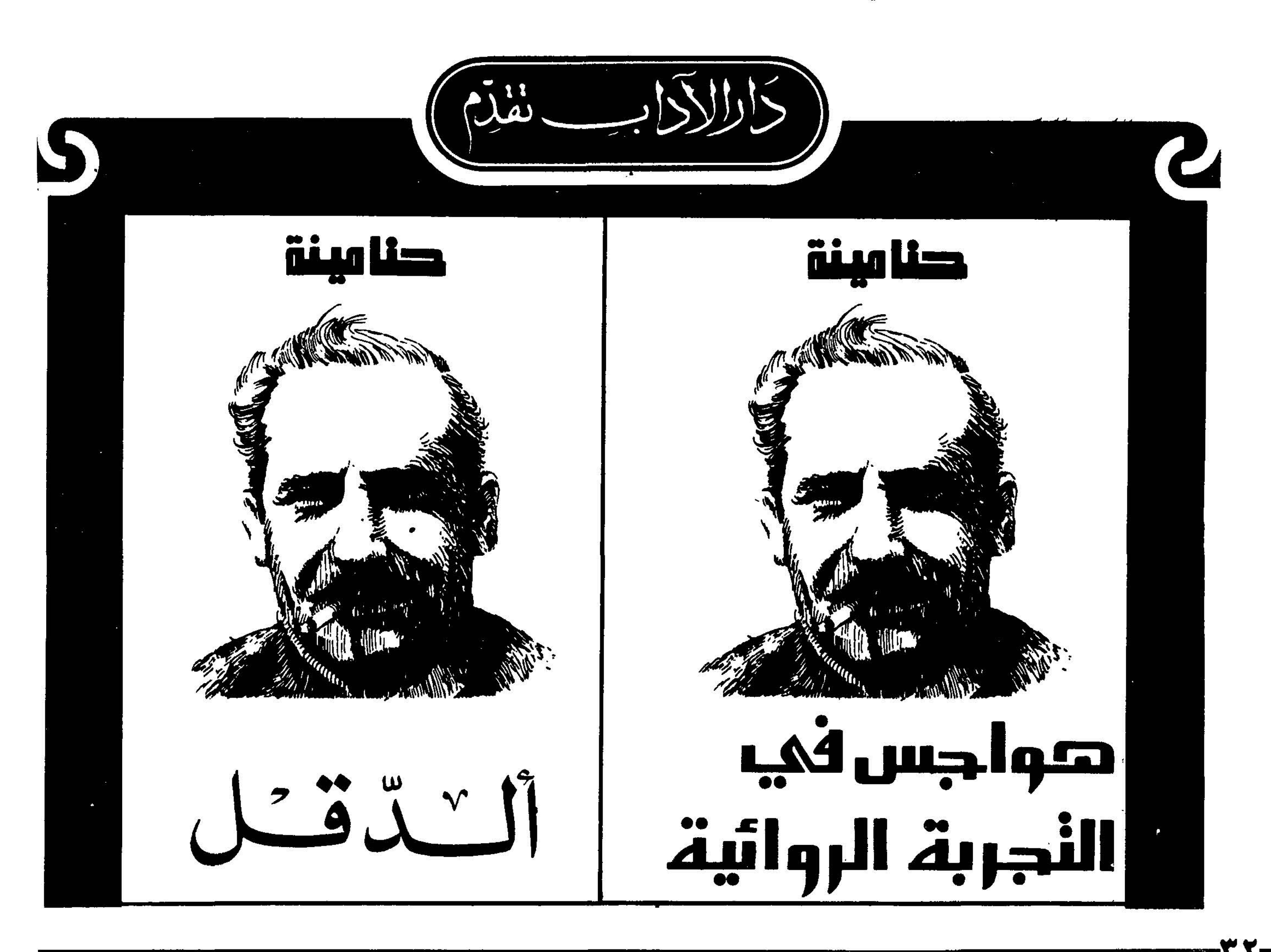
الا أن السؤال يستدعي سؤالا آخر: هل انحسر الماضي حقاً من ساح وجودنا أم أنه ارتد الى مستوى آخر من هذا الوجود قد يكون فيه فعالاً اليوم كما بالأمس؟ اذا كان الماضي قد زال فالسلام على الهوية العربية. اد أن هذه الهوية هي شخصيتنا الحضارية التاريخية التي علينا أن نطورها لنكون عرباً في المستقبل لا في الماضي. فقدرة الإنسان على الابداع هي قدرته على تحويل ماضيه الى مستقبل. والذي ليس له ماضي ليس له حاضر ولا مستقبل.

هذا المنطلق هو الذي يستمد منه حوارنا مع الغرب معناه. الغرب الذي كان بالأمس القريب عدواً ونأمل أن يكون في المستقبل صديقاً.

إن وراء كل تقدم محاكمة عقلية ووراء كل محاكمة عقلية تصور ووراء كل تصور صورة، أقصد هنا بالصورة فعل الخيال المبدع الذي يفكك الماضي ويعيد تأليفه في صورة جديدة هي صورة المستقبل فاستعادة الصورة نقداً هو اعادتها الى الماضي الذي وجدت فيه ومن أجله. وبهذا ننزع من مضمونها الشحنة الانفعالية التي كانت تجعل من الآخر عدوا. وبهذا نصبح جاهزين لاستقباله وتكوين مستقبل جديد معه اذا كان هو أيضاً جاهزاً ليقوم بالعملية النقدية ذاتها. واستعادتها مستقبلا هي حفاظ على الهوية يضمن استمرار الشخصية الأمة التي عليها أن تواجه الآخر على قدم المساواة معه حيث يمكن أن تفيد منه ويفيد منها.

بهذا ينتهي العنف ويبدأ الكلام كما كان يريد أفلاطون.

بهذا يبدأ الحوار.



الحضارة الغربية بعد الحديثة لأوروبا الغربية:

أهمية الفترة الانتقالية للحوار الأوروبي العربي

إدوارد مور تمر

اذا كان المرء شرف أن يُدعى لتمثيل بلده فكم يزداد ذلك الشرف اذا ما دعي لتمثيل «حضارته»: إن في ذلك شرفا وتحديا أيضاً. وسأقول بدون تواضع مصطنع ان الدعوة أدخلت على فكري بلبلة عظيمة خاصة لاني غير متيقن من فهم عنوان الدراسة التي طلب مني تحضيرها. ويشير هذا مباشرة الى اختلال في التناسق في الحوار الاوربي العربي، وهذا عائق في طريق أوربا، فإنَّا، خلافاً للعرب، لا نملك لغة مشتركة.

كان أجدادنا يملكون مثل هذه اللغة بالطبع. فلقد كان كل المثقفين في أوربا الغربية، منذ بعض القرون، قادرين على قراءة اللاتينية وكتابتها، وقد كانوا يستعملونها كلما كان لهم شيء له أهميته أكثر من أهمية محلية يودّون التعريف به (كما أن المثقفين العرب اليوم يستعملون عربية متفقاً عليها يفهمها فوراً أندادهم في جهات أخرى من العالم العربي بدلا من العربية المتداولة في جهتهم والتي يستعملونها في السوق أو في المنزل). على أن تلك الايام في أوربا الغربية مضى عليها زمن طويل. وان أقرب ما يكون من لغة أوربية حرة في هذه الايام هذا النوع من الانجليزية الذي كتب به عنوان هذا المقال والذي أجده صعب الفهم (مع أنه يسرّني أن أعتبر نفسي انجليزياً مثقفاً).

ومن الصعب أن نعتبر هذه اللغة كلغة لحضارة أوربية بوجه الخصوص، فلو أردنا تحديد موقع جذورها فانا نجدها لا في أوربا بل على الحافة الاخرى من المحيط الاطلسي. فهي في الحقيقة ليست لغة أوربية بل لغة دولية. ويؤدي بنا هذا الى أن نتساءل هل هناك في الحقيقة اليوم ثقافة تختص بها أوربا الغربية؟ إني لأحسّ بالتباس حول هذه النقطة عند منظّمي هذا الملتقى عندما يدعونني للنظر في «الثقافة الغربية ما بعد الحديثة لاوربا الغربية». فماذا يعني بالاستعمال الاول لهذا النعت (لأن التقريب بين هذين الاستعمالين لكلمة «غربي» غير مستحسن)؟ يبدو لي أن ذلك يشير الى أنه لم يعد لاوربا الغربية حضارة تختص بها بل هي تساهم في ثقافة غربية أوسع وان كانت هذه الحضارة من أصل أوربي: وهكذا فالمرغوب منا أن ننظر في الصنف الاوربي الغربي من هذه الحضارة الغربية التي هي أوسع.

أما العالم العربي فمن الواضح، على العكس أنه يعتبر خارج «الحضارة الغربية ما بعد الحديثة». «فالحضارة العربية» خلافاً لحضارة أوربا الغربية»، لا تزال قائمة بدون منازع حسب الموضوع الذي سوف يناقش في الحلقة الآتية من هذا الملتقى واني لا أجرؤ على القول بأن هذا التقدير غلط ولكني أعتبره مهماً جداً وآمل أن يتمكن هذا الملتقى من الوقت الكافي لمناقشته. ولعل هذه الحضارة العربية الحديثة (أو ما بعد الحديثة) هي أيضاً صنف من هذه الحضارة الغربية الأوسع، أو بعبارة أخرى لعل هذا الحوار الذي انهمكنا فيه ليس في الحقيقة حواراً بين حضارتين متميزتين بل بين صنفين محليين لحضارة واحدة؟ هل هناك مقاييس ثابتة تبين أين تنتهي حضارة وأين تبدأ أخرى؟ ولعلي بهذا التساؤل أعترف بجهلي بعَلم البشر (أنثربولوجيا). على أني أرجو أني سأجد بين المشاركين في هذا الملتقى على الاقل عالماً انتربولوجيّاً يقبل بأن يجيب عن هذا التساؤل.

هذا مشكل من المشاكل التي اعترضتني في عنواني. وهناك مشكل آخر في مصطلح «ما بعد الحديث» وهو مصطلح جديد عليّ. وهذا المصطلح تطابقه من الناحية المنطقية البحتة كلمة «مستقبل». بما أن الحضارة «الحديثة» هي حسب تحديد هذا اللفظ الحضارة الموجودة الآن، فهل المطلوب منّي أن أتنبأ بحضارة المستقبل في أوربا الغربية؟ لا أظن ذلك. ولكن أظن ان المقصود من ذلك هو الحضارة «المعاصرة» ويعني ذلك الحضارة الحديثة وبالخصوص آخر ما ظهر منها، وستنظر الجلسة القادمة من هذا في «الحضارة العربية منذ الانسحاب الاوربي» والغالب على الظن ان ما يعنى بذلك هو زوال الحضور الاوربي العسكري والاستعماري من العالم العربي. فلا شك أنه من المفروض ان يعتني مقالي هذا بمظاهر حضارة أوربا الغربية في تلك الفترة بنفسها.

قد يكون ذلك موضوعا شاسعا يتعدى طاقة مقال فيه ٨٠٠ كلمة، ولكن لا شك أن النصف الثاني من العنوان «أهمية الفترة الانتقالية للحوار الاوربي العربي» قصد به تضييق المحتوى. على أن اللغة المستعملة تكوّن لي بعض المشاكل من جديد. فإن كلمة «انتقال» حسب قاموسي تعني «المرور من حالة أو عمل أو مكان الى آخر». على أنه ليس هناك ما يشير الى المنطلق أو المقصود. ولعل ما يعنى ويقصد هو الانتقال من «الحديث» الى «ما بعد الحديث» أو من «حينئذ» الى «الآن».

ونأتي أخيراً الى عبارة: «الحوار الاوربي العربي». يبدو أن استعمال حرف كبير في أول كلمة «ديّلوق» (حوار) يدل على أن هذا

اشارة الى الحوار القائم المشرف على هذا الملتقى، على أن أشك ان هذه المؤسسة المحترمة نظمت هذا الملتقى من أجل النظر في اقامتها كمؤسسة، ويغلب على ظنّي أن ما يمكر فيه المنظمون هو الحوار الاوربي العربي في مفهوم أوسع بكثير بما أن عنوان الملتقى هو «العلاقات بين الحضارتين».

لهذا فإني أسمح لنفسي بترجمة عنوان مقالي كما يلي: «أهمية التطورات الحديثة في حضارة أوربا الغربية ازاء العلاقات بين أوربا الغربية والعالم العربي». على أني بالرغم من ذلك لست متأكداً اني سهلت الواجب على نفسي كثيراً. فإن كلمة «حضارة» شاملة الى حدّ ان كل ما وقع في أوربا الغربية طيلة الفترة المعينة يمكن اعتباره ضمن الموضوع. وأعتقد أن السؤال الوحيد الذي يمكن لي أن أبدأ في الإجابة عنه في هذا المقال هو: «ما هي التغييرات التي أثرت على الموقف الاوربي من العرب منذ الانسحاب الاوربي من العالم العربي»؟

ومن سوء الحظ أن الحديث عن «الانسحاب الاوربي» نفسه يجرنا الى افتراض مسألة أو مسألتين، أولاً لم يكن الحضور الاوربي العسكري والاستعماري في العالم العربي حضور اوربا بأتم معنى الكلمة. فقد كان حضوراً لبعض الشعوب الاوربية التي كانت المنافسة بينها حادة عامة. وقد كانت الشعوب الاوربية ممثلة تمثيلا عديم التساوي جداً. فقد كانت لبريطانيا وفرنسا الادوار الكبرى بينما كان لإيطاليا دور صغير ولكنه مهم، بينما كان لإسبانيا حضور هامشي. أما البرتغال وهولندا وبلجيكا فبالرغم من أنها كانت سلطات استعمارية في نواحٍ اخرى من العالم فإنها لم تلعب دورا في الصراع من أجل الاراضي العربية قبل الحرب العالمية الاولى وأثناءها. وأما المانيا فبعد أن لعبت الورقة العثمانية وخسرت فإنها طردت من اللعبة العربية من قبل المنتصرين سنة ١٩١٨ وهكذا فإنها وجدت نفسها تلعب دور المعارض طيلة فترة النفوذ البريطاني والفرنسي، فكانت من أجل ذلك حليفة للحركات الوطنية العربية. أما الدول السكندنافية ودول أوربية غربية صغيرة أخرى (ايرلاندة ولكسمبورغ وسويسرة) فإنه لم يكن لها أي دور استعماري، اذن فإن بريطانيا وفرنسا وايطاليا هي الدول الاوربية الغربية التي كان انسحابها (أو طردها) من العالم العربي تجربة قومية مهمة في القرن العشرين وقد يكون من واجبنا أن نضيف اسبانيا التي قامت بحربين استعماريتين ضد العرب (في المغرب وفي الصحراء الغربية). على أن اسبانيا التي بنت قوميتها على «استرجاع» أراضيها من الحكم العربي هي حالة خاصة جداً.

أما بالنسبة الى بريطانيا وفرنسا، والى ايطاليا أيضاً بلا شك، فإن ذكرى العلاقات الاستعمارية وكيفية انتهائها شكلت عاملا هاما في خلق تصرفات تجاه العالم العربي في الفترة الموالية، على أن ذلك يأتي بنا الى المسألة الاخرى التي يفترضها مصطلح «الانسحاب الاوربي». هل يمكن تحديد هذا الانسحاب في الزمان؟ هل وصل الآن الى نهايته؟ وهل يصحّ الحديث عن «الانسحاب» قطعا؟ ألا يكون من الاصلح أن نتحدث عن تغيير في شكل الحضور الاوربي؟ وقد كان هذا التغيير مباغتاً في بعض الاماكن، وتدريجياً وغير كامل في أماكن أخرى. ولا ننس أن الحضور الاوربي في العالم العربي، حتى في أيام قوته، كانت له أشكال مختلفة ما بين الضمّ القانوني للجزائر الى الجمهورية الفرنسية، الى مختلف الحمايات والوصايات، وأخيراً الى العلاقات الفريدة التي أقامتها المعاهدة البريطانية مع السلطنات والامارات في الخليج. وقد يقول البعض إن العلاقات بين بريطانيا وسلطنة عمان لا تزال في الواقع تنتسب الى هذا الشكل الاخير من الحضور. ولعل ذلك ينطبق أيضاً على علاقات فرنسا بجيبوتي اذا اعتبرنا هذا البلد قطعة من العالم العربي.

ولا شك ان الانسحاب، ان كان هناك انسحاب، كان أمراً متقطعاً أخذ وقتاً طويلاً ما عدا ربما فيما يخص ايطاليا، حيث كان الانسحاب نتيجة مباشرة للحرب العالمية الثانية. «انسحبت» فرنسا من سوريا ولبنان في الاربعينيات ومن المغرب وتونس في الخمسينيات ولم تنسحب من الجزائر الا في سنة ١٩٦٢. وتحصلت مصر والعراق على استقلال اسمي سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٣٢. ولكن الجيش البريطاني بقي بمصر الى سنة ١٩٥٦ ودامت سيطرة النفوذ البريطاني بالعراق حتى سنة ١٩٥٨. ولم يحقق اليمن الجنوبي استقلاله الا سنة ١٩٦٧. وأما بالنسبة لدول الخليج فلم يكن ذلك الا في سنة ١٩٧١.

والخليج هو الجهة الوحيدة التي كان «الانسحاب» منها أمراً هيناً لم يفسده أي اصطدام خطير بين السلطة المنسحبة وبين الاهالي. وقد تركت هذه الاصطدامات حتماً أثرها في التصرّفات المتبعة تجاه العرب في البلدان الاوربية المعنية بالأمن. فلقد تغيّر التصرف الأبوي او المتنازل في العديد من الاحوال الى حنق، وكانت بعض الحوادث جدّ مضرة، أما بالنسبة لفرنسا فلقد كانت حرب الجزائر بلا خلاف نكبة وإهانة قومية عظمى: ثماني سنين من اراقة الدماء عرفها الشعب الفرنسي مباشرة بواسطة جيش مكوّن من أبناء الشعب، انهيار الجمهورية الرابعة بعد أربع عشرة سنة فقط من خروج فرنسا من تحت الاحتلال الالماني. خسارة أراضٍ شاسعة وغنية كانت الحكومة قد صرحت رسميا مراراً عديدة بأنها جزء لا يتجزأ ولا ينفصل عن فرنسا. توطين مليون من فرنسيي الجزائر المستأصلة جذورهم في فرنسا. أما كارثة السويس سنة ١٩٥٦ فكانت أقل ضرراً ولكنها كانت خطرة على بريطانيا. فلقد بيّنت لنا بشكل مفاجىء ومهين أننا لم نعد دولة عالمية. ولم يكن للصراع الذي قام في عدن بعد ذلك بعشر سنين تأثير مماثل على انه ساعد في إقرار الشعور بأن القومية العربية عدو لنا، بينما كانت فرنسا بقيادة الجنرال ديغول قد شرعت في التخلص من هذا التصرف والبحث عن علاقات جديدة مع العالم العربي.

ومن حسن الحظ أن الوقع الأكبر لهذا الاصطدامات أحسن به الجيل الذي عاشها مباشرة. أما الاجيال التي بلغت أشدها بعد ذلك في فرنسا وبريطانيا فانها على العموم لم تتبنَّ هذه القضايا التي كافح من أجلها اباؤهم في العالم العربي، وهذه الأجيال عامة تقبل التأويل القومي العربي للدور الذي لعبته بلدانهم في العالم العربي في أوائل هذا القرن ولا تحسّ بأي حنين إليهز. ولم يعودوا يلحون على «الأعمال الشنيعة» أو العنيفة التي ارتكبها الوطنيون العرب أثناء الصراع ويقرّون بكل سهولة بأن دولهم ارتكبت أيضاً اعمالا شنيعة. أما المؤرخون مثل ايلي كدوري وج.ب. كلّي الذين يصوّرون الانسحاب كتهاون من قبل الدول الامبريالية فإنهم حتى الآن لم يكن لهم أي تأثير يذكر على مواقف الاجيال الصاعدة. وعلى العموم يمكن القول بأن الشاب الانجليزي أو الفرنسي اليوم ينظر إلى العالم العربي بتحيّز طفيف لا يتجاوز تحيّز الشاب في ألمانيا أو في الدول السكندنافية.

ولعل الماضي الامبريالي يخدم مصلحته لأنه يسهل عليه العثور على عرب يفهمون لغته وثقافته الوطنية.

على أن ذكرى العلاقات الاستعمارية ليست المنبع الوحيد أو حتى الأهم للتحيز في الموقف الاوربي من العالم العربي. فإن هناك سبباً أخطر لسوء التفاهم في مشكلة اسرائيل. فلو سألنا مواطناً عادياً في أي بلد من أوربا الغربية (مواطن لا يعرف العالم العربي معرفة شخصية ومباشرة) أن يسرد علينا ما يعرفه عن العرب فإني لا أشك في أنه في الجملة الاولى أو الثانية التي سيجيب بها على سؤالنا سيذكر معاداتهم لإسرائيل. فإن وسائل الاعلام الاوربية لا تذكر العرب في أكثر الأحيان إلا عند الحديث عن هذا الموضوع.

وقد كان ذلك الوضع صحيحاً بالخصوص في الفترة السابقة لسنة ١٩٧٣. أما الآن فإن الاخبار التي تنقل عن العرب هي أكثر تنوعاً من أجل الاهمية التي تحصلت عليها بعض الدول العربية في ميدان الاقتصاد العالمي، ولأن عدداً كبيراً من الأوربيين الغربيين يعيشون ويعملون في العالم العربي. على أن الصراع العربي الاسرائيلي ما يزال يبدو عامة وكأنه المشكل الجوهري. وان معظم الاوربيين لا يفكرون في الصراع من حيث يمس بالعالم العربي بل يعرفون ان العرب طرف مشارك في الصراع. وبعبارة أخرى إنهم عوض أن يروا في العالم العربي منطقة لها أهميتها الخاصة (كما هي الحال بالنسبة للهند أو الصين أو إفريقيا مثلا) فهم يرون فيها في أغلب الاحيان ناحية من مشكلة. وحتى عندما يبسط المشكل في شكل معاضد للعرب فإن ما ينتج عن ذلك هو صورة مشوهة وسخيفة للعرب فإذا لم يكونوا أشقياء فهم ضحايا.

ولكن حتى هذه السنين الاخيرة على الأقل فإن المشكل لم يبسط عامة في شكل معاضد للعرب. وذلك أنه بينما لم يهتم الاوربيون بالجانب العربي الا من أجل الصراع نفسه فإن العديد منهم كانوا يعتبرون الجانب الاسرائيلي مهماً مسبقاً. فليست اسرائيل الا إنجازاً أوربياً: وهو كما هو معلوم انجاز قام به الأوربيون الشرقيون أكثر من الاوربيين الغربيين، ولكنه ناتج عن حضارة أوربية جماعية كان موقعها بالأخص في غربي أوربا. ويمكن القول في الحقيقة إن المبرر الاصلي لوجود الصهيونية كانت رغبة يهود أوربا الشرقية في الاستفادة من القيم التي عاشت في أوربا الغربية بعد عصر العرفان: وهي قيم الثورة الفرنسية التي لم تتمكن من النجاح أو نجحت في شكل مشوه فقط في مناخ أوربا الشرقية المتأخر سياسياً واجتماعياً. ولم يكن لليهود الاّ أمل ضئيل في التمتع بالحرية والمساواة والإخاء في امبراطورية القياصرة الروس. فلقد وجدوا أنفسهم في الحقيقة مهددين فعلا من طرف الشكل الذي اتخذته القومية في طريقها الى الشرق، لأن الأمم كانت تحدد نفسها عادة حسب مقاييس كانت لا تأخذ اليهود بعين الاعتبار مع أنها جعلت من الوفاء والوحدة القومية القاعدتين الاساسيتين للنظام الاجتماعي، مبطلة للأمان غير المستقر الذي كان يمنح لسكان الحارة اليهودية (الغيتو) تحت النظام المسيحي قبل عصر العرفان. وهكذا فإنه لم يسمح لليهود بغض الطرف عن تطور مفهوم القومية، فلقد أرغموا على الاستجابة له، وبما أنهم حُرموا من المشاركة في الحركات القومية المحلية فإنهم أجبروا على خلق قومية خاصة بهم.

ولكن هذا لا ينطبق على أوربا الغربية على العموم، فإن المجموعات اليهودية في فرنسا وبريطانيا، وحتى في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى، كانت تدمج تدريجياً في ثقافات تلك البلدان الوطنية التي كانت علمانيتها في ازدياد. وبالطبع فإن هذا التطور لاقى مقاومة، فلم يكن أي بلد من هذه البلدان خالياً من المناوئين لليهود. ولكن هرتزل استخلص الدرس الخاطىء من الخصومة حول درايفوس لأنه استخلصه قبل أوانه. لقد طال الخصام حوله ولكن النجاح كان حليف معاضدي درايفوس في آخر الأمر. على أن هرتزل كان على صواب من ناحية أخرى، ذلك أن أوربا الغربية وان كانت قادرة لو أعطيت الوقت على أن تضمن الحرية والعدالة ليهودها، فإنها قد لا تجد القدرة ولا الارادة لقبول هجرة زاحفة من يهود أوربا الشرقية. ولقد هاجر بالطبع عدد كبير من اليهود من الشرق الى الغرب. فإن معظم اليهود الذين يعيشون الآن في بريطانيا وفرنسا هم من أصل أوربي شرقي. على أن الذين هاجروا لم يكونوا الاّ جزءاً قليلاً من اليهود الذين كان يمكنهم أن يهاجروا. وان التخوف من أن يكونوا طليعة هجرة أكبر بكثير كان من الحوافز المهمة للحركة المناوئة لليهود ولمعاضدة الصهيونية في أوربا الغربية في السنوات الأولى من هذا القرن. وكما هو معلوم فمما حرّض بلفور نفسه تخوُّفه من القوة الثورية للجماهير اليهودية اذا لم يخصص لحماستها مخرج آمن (وبما أن فلسطين خارج أوربا فمن المفروض أنها «آمنة» بهذا المعنى).

اذا فليس هناك شيء غير طبيعي في المساندة الاوربية للصهيونية. فإن الطبقات ذات الوعي السياسي في أوربا الغربية كانت فيها قابلية للرأفة بيهود أوربا الشرقية الذين أنكرت عليهم حقوق صارت تعتبر في أوربا الغربية جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الانسان، ولم تكن تلك الطبقات قادرة على ايجاد أي حل جلي للمشكل داخل أوربا الشرقية، وكانت تخشى عواقب أي محاولة لنقل المشكل الى أوربا الغربية.

أما عزم الصهيونيين على حله في فلسطين فإنه ظهر لهم كمخرج هيّن من المعضلة وأثار حنواً قوياً في قلوب المسيحيين الاوربيين الغربيين الذين تشبعوا **بالعهد القديم** في صغرهم.

ومن الواضح ان في اللجوء الى الصهيونية ما يساوي اعترافاً بالخيبة من قبل الليبرالية الاوربية الغربية. فلقد خابت اولا في نقل القيم الليبرالية الى أوربا الشرقية. ثم ان الليبرالية خابت (وهذه نكبة أعظم من الأولى) في التصدي للهجوم الفاشي في أوربا الوسطى وخاصة في ألمانيا التي كانت في القرن التاسع عشر وفي اوائل القرن العشرين تبدو وكأنها تلعب دوراً هاماً، ان لم يكن أهم دور، في تطور الحضارة الاوربية. أما بعد أن أبادت المانيا النازية ستة ملايين من اليهود الاوربيين، فلقد صار من قبيل المستحيل أخلاقياً التمادي في المناداة بالحل الليبرالي العادي «للمشكل اليهودي» الذي يتمثل في قبول اليهود ومعهم حضارتهم اليهودية ومؤسساتها كأعضاء متساوين مساواة كاملة في الدول التي كانوا يسكنون أرضها. واني لأتساءل اذا كان أي المشاركين في هذا الملتقى (سواء أكان أوربيا أو عربيا) يقبل بأن يتجول في المحتشدات حيث كان اليهود الذين نجوا من المذابح «النازية يعيشون سنة ١٩٤٥» وان يفسر لهم ان الحل العادل لمشكلهم يكون في رجوعهم الى ديارهم في أوربا وبولونيا وأوكرانيا الخ وفي محاولة جديدة للعيش آمنين مع جيرانهم هناك.

ومن الممكن أن ذلك هو ما كان علينا أن نفعله. ولعل الناس القليلين في أوربا الغربية الذين كانوا يعرفون شيئاً عن فلسطين ولم يكونوا متعصبين للصهيونية (وهم خاصة موظفون بريطانيون كانوا يعملون في ادارة الانتداب أو لهم صلات بالعالم العربي) كانوا يعتبرون هذا الحل حلاً أصلح. ولكنهم كانوا أقلية ضئيلة وجعلهم تعاطفهم مع الهموم العربية يظهرون بسهولة كأناس قساة القلوب ومنعدمي الرحمة نحو المصيبة المهولة التي أصابت اليهود. أما الاغلبية الساحقة من الرأي العام في أوربا الغربية فإنها انساقت وراء الحل الصهيوني للمشكل اليهودي بدون أن تدرك عامة طبيعة هذا الحل المنافية لليبرالية في جوهرها، وهو الحل الذي أذنب في حق تعاليم الليبرالية من ناحيتين: أولا ان فكرة الدولة اليهودية نفسها تنطوي على تفرقة بين البشر تعتمد على الوراثة أو على العقيدة الدينية. ثانياً إن خلق مثل هذه الدولة في بلاد سكانها معظمهم غير يهود لا بدّ أن يكون سبباً في ترحيل هؤلاء السكان أو اخضاعهم وفي إنكار حقهم في الحكم الذاتي.

ومما زاد في تعقُّد هذه المسألة أن رواد الحركة الصهيونية أعلنوا أنهم اشتراكيون. لم يكن ذلك ليقربهم من قلوب بعض أبناء الطبقة الحاكمة في أوربا الغربية في أوائل القرن العشرين، ولكن الاشتراكية في أوربا سنة ١٩٤٥ كان شأنها يعظم. فلقد كان الاشتراكيون، مهما تعددت اتجاهاتهم، في طليعة النضال ضد النازية. وهكذا فإن الاوربيين الغربيين الذين كانوا في السابق مستعدين للرفق باليهود لأنهم الضحايا الأول للنازية تبنوا أيضاً حركة بدت لهم كمحاولة جريئة تقوم بها الصهيونية لنقل أكثر القيم الأوربية تقدما وتفتحاً، وهي القيم الاشتراكية، الى منطقة متأخرة نسبياً من العالم وهي الشرق الاوسط. وهكذا فبعد الرومنطيقية الأدبية التي تنظر الى الماضي أضيفت رومنطيقية خيالية تنظر الى المستقبل.

وبالطبع لم تحظ الاشتراكية طويلا بإعجاب الجماهير في أوربا الغربية كما كان الحال في سنة ١٩٤٥. فلقد تلوثت بدورها من جراء اقترانها بالتأخر والطغيان في أوربا الشرقية. وتعلّم الجمهور في أوربا الغربية التميز بين أنواع الاشتراكية والإلحاح على أهمية الديمقراطية المتعددة النزعات. على أنه خلافا للجمهور الامريكي لم يتعجل ليستنتج أن بين الإشتراكية والديمقراطية تناقضاً. وصارت «الديمقراطية الاشتراكية» (ويمكن التعريف بها كرأس مالية ينظمها ديمقراطيون لا تربطهم بالمثل الاشتراكية إلا صلة سطحية) أنموذجاً سياسياً تتميز به أوربا الغربية. وهذا هو بالتدقيق الانموذج السياسي الذي اختارته اسرائيل.

وهكذا فإن الرأي الاساسي لأوربا الغربية في العالم العربي طيلة ربع قرن على الأقل ينطوي عليه هذا التصريح: «اسرائيل هي الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط» ومما يؤسف له أنه لم يتعجل الاوربيون الغربيون بالسؤال عما يكون تأثير وجود هذه الديمقراطية في وسطهم على العالم العربي المجاور، أو على سكان فلسطين العرب. فلقد توهموا أن وجود مثل هذا الانموذج لا يمكن إلا أن يفيد ما يحيط به وعللوا نفور العرب منه بتعنُّتهم وتأخرهم وتعصبهم، ورأوا في العرب أناساً ذوقهم غير سليم الى حدّ أنهم يعطلون حل المشكل اليهودي الذي طالما تمناه الناس. فلو كان هناك أي شعب تجعله مصائبه الماضية يستحق التمتُّع بدولته الجديدة في أمان فلا يمكن أن يكون الا الشعب اليهودي. ما للعرب لا يقدرون على ادراك ذلك وما لهم لا يتركون اليهود وشأنهم؟ هذا تساؤل لا يتطلب جواباً، فالجواب واضح.

وقد كان هذا الرأي سائداً في كلّ بلدان أوربا الغربية. وان كانت هناك اختلافات فقد كانت شكلية ولم تصبح هامة حقاً الا عندما بدأ الإجماع في التلاشي بعد ١٩٦٧ وعلى الخصوص بعد ١٩٧٣. أما البلدان التي كان فيها هذا الاجماع متيناً جداً أو قَلَّ أن يشك فيه أحد فكانت في آن واحد تلك البلدان التي عرفت الاضطهاد النازي ولم يكن لها أي علاقة مع العالم العربي: النرويج والدانمرك ودول البينيلوكس وألمانيا الغربية. وفي كل هذه البلدان ما عدا ألمانيا فإن الاتفاق كان بالإجماع حقيقة طوعا. أما في ألمانيا فقد كان هناك عنصر من الضغط الاخلاقي وربما كان هناك خلاف باطني اجتهد الناس في عدم اظهاره للعيان. فلم يكن من الممكن بتاتاً لأي ألماني أن يقدح في اسرائيل لأنه إذا ما فعل ذلك يعرّض نفسه لتهمة تبرئة ما فعلته ألمانيا مع اليهود سابقاً. ولقد استغل بن غوريون ذلك بحذق (وربما كان قصير النظر في استغلاله هذا) كي يقتلع تعويضات مالية من حكومة ألمانيا الغربية، وقد لامه مناحم بيغن من أجل ذلك لوماً لاذعاً. ولا بد أن أقول اني أرى أن بيغن كان محقاً في ذلك، فإن في هذه التعويضات إهانة لذكرى الأموات وهي ترمي الى تشجيع الجمهور الألماني على تجنب المشاكل الحقيقة التي خلقتها المذابح، بينما تعتبر اسرائيل كدولة عميلة أقرت الرأي على اقتلاع كل ما يمكن أن تكتسبه من مصائب شعبها. وان استحالة الإعراب عن هذه الافكار علانية في ألمانيا في ذلك الوقت لم يقوّم الأمور.

اما في بريطانيا فإن المعارضة على العكس لم تلتزم قط السكوت تماماً. وبالرغم من أن بريطانيا كانت تشاطر أوربا في نفورها من شناعة ما حصل لليهود فإن دورها في هزيمة ألمانيا النازية جعلها أقل استعداداً لقبول نصيب من الذنب بينما كانت عمليات الارهاب التي كانت الحركات اليهودية السرية تقوم بها ضد العساكر البريطانية في فلسطين تثير غيظاً كبيراً ضد الصهيونية في وقت كانت بقية العالم الغربي مستعدة لمساندة الصهيونيين مساندة عمياء. وان التزامات بريطانيا المعتبرة في العالم العربي جعلت العديد من عسكرييها ودبلوماسييها وادارييها وساستها على صلة بالطرف العربي في مشكلة فلسطين. وهكذا كان دائماً هناك في بريطانيا شق من الرأي العام يساند العرب، ومما عزز هذا الشق مغامرة السويس التي تسببت في تحوّل شعبي ضد معاملة الحكومة السخيفة الشرسة لعبد الناصر، وكذلك ضد تواطؤها الظاهر مع اسرائيل في تدبير التدخل العسكري. ولكن على العموم فإن انتقاد العملية لم يبدل في تفكير الناس فيما يعتبرونه الحق والباطل في الصراع العربي الاسرائيلي، وبقيت الوجهة الموالية للعرب لا تحظى بتأييد الجمهور. أما في سنة ١٩٦٧ فقد صارت هذه الوجهة في الحقيقة مخجلة. على أنه على الأقل كانت هناك نواة من الناس (نواب في البرلمان وصحافيون وديبلوماسيون متقاعدون وجامعيون) قادرة على مواجهة هذه الأزمة بتكوين المجلس من أجل انجاح التفاهم العربي البريطاني.

وقد كان ارتباط فرنسا نفسها بالعالم العربي ارتباطاً منع وجهة النظر الصهيونية من الاستيلاء عليها مع أن ذلك الاستيلاء كاد يكون

كاملا طيلة عشر سنين أو أكثر بعد الحرب العالمية الثانية. وخلافاً لبريطانيا لم يكن لفرنسا أي دخل في فلسطين نفسها، ولم يعد لها بعد استقلال لبنان وسوريا (الذي لم يعالجه ديغول برصانة وهو ما استغله البريطانيون) أي مصالح هامة في المشرق. على أنها كانت لا تزال السلطة السائدة في المغرب، ولم تكن المسألة الفلسطينية بشكلا هاماً هناك، ويبدو أنه لم يسلط عليها أي ضغط قوي يجعلها تحاول تعزيز موقفها في المغرب باظهار أي ميل نحو وجهات النظر العربية تجاه المشكلة الفلسطينية. وأمام معارضة وطنية عربية مطردة يعاضدها جمال عبد الناصر في ممتلكاتها في شمال إفريقيا فإن الجمهورية الرابعة رأت في اسرائيل حليفة طبيعية واستمر ديغول في هذه السياسة عندما رجع الى الحكم سنة ١٩٥٨. ولكن لما نمت معارضة حرب الجزائر في فرنسا ظهر العطف على العالم العربي والاهتمام به على الأقل عند فريق من المثقفين الفرنسيين. وقد لقي هذا الإهتمام بعد ١٩٦٢ تشجيعاً رسمياً لأن ديغول سعى في محو ذكرى المأساة الجزائرية وتحويل عمليته السياسية التي منح بها الاستقلال الى مصلحة بإقامة علاقات أوسع بين فرنسا والعالم الثالث عامة والعالم العربي خاصة. على أنه لا بد أن نضيف أن الرأي العام الفرنسي في معظمه كان متردداً في الاحتذاء بمثال ديغول، وأدّت ادانته لإسرائيل كدولة معتدية سنة ١٩٦٧ ومنعه لبيع السلاح الى عاصفة من الاحتجاجات ازدادت حدتها عندما وصف دي غول إسرائيل في ندوة صحيفة «كشعب عنيد ومتسلّط».

إذا فإن الرأي العام الاوربي الغربي كاد أن يجمع على مساندة اسرائيل سنة ١٩٦٧، ولم تكن هناك إلا أقلية ضئيلة من الأوروبيين الغربيين تعرف العرب أو تهتم بهم باعتبار يتعدى كون العرب أعداء اسرائيل. أما اليوم فإن الوضع ازداد تعقداً. فبالرغم من أن الصراع العربي الاسرائيلي لا يزال يظهر غالباً كالمشكل الجوهري في تغطية وسائل الاعلام للعالم العربي، فلقد صار للعرب حضور ملموس في نظر الرأي العام الاوربي في محاور أخرى وبالخصوص فيما يخص البترول. وفي الوقت نفسه صارت تغطية الصراع نفسه فيها أقل انحيازاً، وهكذا فإن الآراء المتعلقة بهذا الصراع صارت عديدة ومختلفة. فلا يمكن الآن أن نتحدث عن اجماع في الرأي. ولكن الرأي العام الاوربي الغربي ليس منقسماً انقساماً واضحاً بيّنا حول هذا المشكل. بل ما نجده هو أن الآراء على اختلافها كلها ممثلة وان الشخص الاوربي الغربي الوسط (ان كان تصور مثل هذا الانسان ممكناً) غالباً ما يرى أن اسرائيل والعرب مخطئون على حد سواء. والفلسطينيون الآن موجودون في أذهان الغربيين كما لم يكونوا في ١٩٦٧ ويعتبرون عامة كشعب يستحق المساندة. ولكن هناك تردد في أن تمتد هذه المساندة الى منظمة التحرير الفلسطينية بصفتها الممثل السياسي للفلسطينيين. فلقد سمع الشخص الاوربي الغربي الوسط عن منظمة التحرير الفلسطينية ولكنه لا يزال يربطها خاصة بالإرهاب.

لذا فليس لنا أن نبالغ في أهمية التغيرات التي وقعت. فقد يمكن تلخيصها بقولنا إن حواراً بين أوربا الغربية والعرب «بالمعنى الواسع (وهو معنى الالتقاء بين «حضارتين» لا بين حكومات فقط) هو الآن ممكن وواجب. ولكن نجاحه ليس مفروغاً منه.

هناك على ما أظن ثلاثة عوامل هامة عملت على تغيير المواقف الاوربية الغربية تجاه العرب طيلة الخمس عشرة سنة الأخيرة. أحدها هو تطور الصراع العربي الاسرائيلي والثاني هو معرفة أوربا الغربية لنفسها ككيان له مكانته الخاصة في العالم وبالنسبة للولايات المتحدة على الخصوص. والعامل الثالث، ولا شك أنه أهمها ولكنه في آن واحد أعوصها لأنه متفاعل مع العاملين الآخرين، هو مفعول أزمة الطاقة.

فلنتحدث أولا عن الصراع العربي الاسرائيلي. أن أهم تطور في هذا المجال هو أن العرب (على الأقل كما نراهم في أوربا الغربية) منذ ١٩٦٧ صاروا في مقام المظلومين. ولعلهم كانوا يعتبرون أنفسهم مظلومين من قبل ١٩٦٧. فلقد برهنت اسرائيل على قوتها العسكرية المتفوقة سنة ١٩٤٨ ومن جديد سنة ١٩٥٦. وقد طرد الفلسطينيون من ديارهم ومنعوا من العودة. واحتلت اسرائيل أراضي أوسع مما منحت الأمم المتحدة للدولة اليهودية. ولكن للأسباب التي تحدثنا عنها سابقاً لم يعلم الجمهور الاوربي الغربي بأي شيء من ذلك. فقد كان الاوربيون الغربيون يكتفون بالنظر الى الخريطة فيرون دويلة اسرائيل وسط مساحات شاسعة من الاراضي العربية تديرها حكومات هدفها المعلن عنه رسمياً هو ازاحة اسرائيل من الخريطة. فالخصام يدور حول وجود اسرائيل وليس حول حدودها. وظن الاوربيون الغربيون بدون رياء أن اسرائيل هي المنطقة التي تبيّنها الخريطة وهي المنطقة التي حددتها خطوط الهدنة في سنة ١٩٤٩.

أما الاسرائيليون الذين كانوا يعلمون جيداً أن تلك الخطوط لم تكن الا خطوط هدنة نتجت عن عمليات عسكرية فإنهم ظنوا أنه يمكن تحديد خطوط جديدة بعد عمليات عسكرية أخرى. ولم تكن أوربا الغربية موافقة على هذا الرأي. فإنها اعتبرت ان اسرائيل بامتدادها وراء حدودها الأولى صارت قوة احتلال. وبينما كانت مطالبة اسرائيل بالأمن وبالاعتراف بها تبدو للاوربيين الغربيين معقولة فإن مطالبة العرب بإرجاع أراضيهم صارت تبدو لهم معقولة أيضاً. والحل الواضح في تفكير الاوربيين يتمثل في تنازل كلا الطرفين؛ وكان يبدو في أول الأمر أن هذا الحل هو الذي تعرضه اسرائيل بينما كان العرب يرفضونه بترديدهم كلمة «لا» ثلاث مرات بالخرطوم. ولكن مع مرور الوقت صار العرب بصفة أوضح فأوضح يرغبون في قبول هذا التنازل بينما صار الاسرائيليون يعارضون بصفة أكثر فأكثر صراحة مثل هذا الحل.

وقد كان هذا عاملاً هاماً في تحويل الرأي العام الأوربي الغربي الى الجانب العربي. وهناك عامل ثانوي قريب من هذا الاخير ويتمثل في ظهور المشكل الفلسطيني والشعب الفلسطيني كشعب يمكن التعرف عليه وقادر على التعبير على أمانيه وشكاويه. ومما مهّد لذلك توحيد فلسطين بالفعل من جديد كما كانت قبل ١٩٤٨ تحت الحكم الاسرائيلي وتنازل الملك حسين عن حق الاردن في الضفة الغربية سنة ١٩٧٤ والحملة الدبلوماسية العربية المشددة من أجل دولة فلسطينية في الضفة الغربية وفي غزة يمكنها التعايش مع اسرائيل في حدود ١٩٦٧. أما منظمة التحرير الفلسطينية فإنها حصلت على بعض المعاضدة في أوربا الغربية بقدر ما ساندت هذا البرنامج بصراحة (ويعني ذلك أن هذه المساندة تعتبر غير كافية حتى الآن). ولكن لا بد أن نضيف أن منظمة التحرير الفلسطينية حصلت على معاضدة قطاع من الرأي العام في أوربا الغربية (ما يسمى بالأحزاب اليسارية الجديدة) بصفتها حركة

مقاومة تقدمية بعد ١٩٦٧. وقد استفادت أيضاً في فرنسا وايطاليا من العلاقات الرسمية التي وطّدتها مع الاحزاب الشيوعية ذات النفوذ الكبير.

وهناك ناحية ثالثة من الصراع العربي الاسرائيلي يسّرت التفهّم بين أوربا الغربية والعرب، وهي ميل اسرائيل الى أن تكون مطابقة للتصور العربي للسلوك الصهيوني، فمن الواضح ان هذا صار جلياً بالخصوص منذ أن فاز مناحيم بيغن بالحكم وظهر بصورة كاريكاتورية متعمدة أثناء الاحداث التي وقعت في لبنان في الصيف الأخير. لا يمكن أن يكون عدد الأوربيين الغربيين الذين لم يبدأوا في الاحساس بشيء من العطف نحو وجهة النظر العربية الا قليلا.

من الواضح أن عامل بروز كيان أوربي هو أمر قائم أكثر من «حضارة» أوربا الغربية، على أن التعريف بهذا الكيان وربطه بالعالم العربي شيء هو أصعب بكثير. ولكن من الجلي أن أقل ما يمكن أن يشترط في حوار أن يكون الطرفان فيه على قيد الوجود. واني من أجل هذا المقال فرضت أن الطرف العربي موجود: وهذه نقطة من المحتمل أن ينظر فيها المقال الموالي بقلم الدكتور عبد القادر زبادية. على أن ما قلته سابقاً لا يسمح بأي شك في كوني لا أعتبر وجود الجانب الاوربي أمراً مؤكداً. وقد كنت في الحقيقة لاحظت ان وصف الحضارة في أوربا الغربية كحضارة «غربية» يتضمن شيئاً من الشك حول هذه النقطة من طرف منظمي هذا الملتقى.

ومما هو معترف به انه يمكن في البحث عن الأصل التاريخي لفكرة «أوربا الغربية» أن نرجع الى تقسيم الامبراطورية الرومانية في القرن الرابع للمسيح. ومن المحتمل أن يكون هذا الموضوع قد طرق في مقال آخر. ولعلي أجرؤ على القول هنا أن معنى العالم المسيحي اللاتيني الافرنجي كوحدة انحطّ بعد الاصلاح البروتستاني، وانتقل الاهتام الى القوميات المكوّنة لأوربا الغربية من جهة والى عالم أوسع امتدت إليه الحضارة الاوربية تدريجياً من جهة أخرى حتى صارت لا تعتبر بعد ذلك حضارة أوربية بل حضارة «غربية» فقط.

أما مفهوم أوربا، ككيان له شخصية مشتركة ومصالح مشتركة تختلف عن مصالح بقية العالم، فإنه لم يظهر من جديد في الحقيقة الا منذ ١٩٤٥. وقد كان هذا الظهور ردّاً على استفزازات مختلفة: تجربة حربين أوربيتين هامتين كان تخريبها فاحشاً الى حدّ أن الاوربيين أحسوا بوجوب التحالف بينهم لتجنب حدوث الحرب من جديد؛ احتلال أوربا الشرقية من قبل الاتحاد السوفياتي في الحرب العالمية الثانية وما نتج عنه من انقسام للقارة بين شرق شيوعي وغرب غير شيوعي؛ خسران دول أوربا الغربية لممتلكاتها الاستعمارية الشاسعة خارج أوربا؛ وأخيراً الخشية المطردة أن يصير معنى الحضارة «الغربية» لا يشير فعلا الا الى الحضارة الامريكية أن لم يَتَحَدَّ أحد في الغرب شوكة الاميركان.

ان هذا التطور الأخير سببٌ لا بد منه وان كان غير كافٍ من أجل وجود أوربا الغربية في شكل كيان سياسي وثقافي واعٍ بنفسه. ومما عطل هذا التطور في السنين الأولى الموالية للحرب العالمية اعتراف الاوربيين الغربيين بالجميل من أجل الإعانة الأميريكية في التغلب على النازية واحتياجهم للإعانة الامريكية من أجل تحديد بناء اقتصادياتهم المتهدمة وباحتداد الحرب الباردة التي لم تدع أي مجال نفسي من أجل أي شيء بين موقف معاضد للاتحاد السوفياتي وآخر يساند أمريكا بلا شرط. ولكن الانتعاش العجيب الذي طرأ في الستينيات على أهم اقتصاديات القارة، وقد تركزت في المجموعة الاوربية، وتجربة عشرين سنة من الأمن خلقت ثقة جديدة في نفوس الاوربيين الغربيين.

وقد شكلت حرب فيتنام ابتداء تدهور يكاد يكون متواصلا في النفوذ الامريكي. وهكذا فإن الفرنسيين والبريطانيين، بينما كانوا لا يزالون ينظر كل واحد منهم الى الآخر نظرة ملؤها سوء الظن والاحتقار، وبعد أن سوّوا مشاكلهم الامبريالية، لم يتورعوا من التأسف من امبريالية امريكا الجديدة التي ظهرت لهم وكأنها تنقصها الحنكة، ولم يعد من الذوق في أوربا الغربية عامة أن يعجب المرء بحيوية الامريكان. فإن أوربا «المعجزات الاقتصادية» رأت أنه يمكنها التأليف بين حيوية مماثلة أو أكبر وبين حنكة أكبر ورثتها عن قرون من الحضارة.

ولكن عملية خلق وعي أوربي غربي جماعي تحتم عليها أن تكون بطيئة، ويحتمل أن يكون ديغول (وهو الرسول الداعي إليها) لم يعجل الترحيب برسالته بالكيفية التي اتبعها في الاعلان عنها. ولم تكن الدول الاوربية الغربية الأخرى مستعدة للاحتذاء بفرنسا في تهديم النظام العسكري لمنظمة الحلف الاطلسي. ولم تر من السهل قبول «أوربا أوربية» اذا كان ذلك الاصطلاح يعني مجموعة تخدم المصالح الفرنسية تحت نفوذ فرنسا. ثم أن الحاج ديغول على معارضة دخول بريطانيا المجموعة عوضاً عن تسهيل بناء مجموعة ملتحمة ومنسقة زادت الطين بلة في الصراع بين فرنسا وشركائها. ونتج عن ذلك أن التحاق بريطانيا بالمجموعة عوضاً عن أن يسهله النمو الاقتصادي السريع في الستينيات فإنه لم ينفذ إلا في المناخ غير المناسب السائد في السبعينيات. وأخيراً فإن تخيّل ديغول المستحيل لأوربا «تمتد من المحيط الاطلسي الى جبال الاورال» رغم نبالته فإن فيه دعوة للحياد كان شركاؤه غير قادرين على قبولها وساهمت في صرف اهتام الناس عن واجبات الحاضر.

ولم تبدأ المجموعة في العمل كما كان يريد ديغول (مبدئياً) أن تعمل إلا بعده معبرة عن وعي سياسي أوربي مشترك. وهي حتى اليوم تعمل بصفة بعيدة عن الكمال، لأن وعيها لا يزال بدائياً. ذلك أنه بالرغم من أن معارضة السياسة الامريكية وعدم الرضى عن القيادة الامريكية أوسع انتشاراً منذ خمس عشرة سنة، فإنه لا يوجد أي اتفاق حول ما يجب استنتاجه في الميدان السياسي. فلا نجد الا أقلية ضئيلة من الأوربيين الغربيين تحبّذ ترك الحلف الأطلسي تماماً. والعديد منهم يحبذون موقفاً أوربياً أكثر استقلالا داخل الحلف أو يريدون توازناً فيه أكثر مساواة بين «الركنين» (أوربا الغربية والولايات المتحدة) اللذين يعتمد عليها. على أنه من الصعب أن نعرف كيف يمكن انجاز ذلك دون أن تصير أوربا الغربية قوة عسكرية مضاهية في قدرتها للولايات المتحدة ويستلزم ذلك شرطين سياسيين هما معدومان في الوقت الحاضر في أوربا الغربية، القبول بتوحيد القوات الدفاعية الوطنية (بما في ذلك قوات الردع النووية البريطانية

والفرنسية) بحيث تصبح مؤسسة أوربية فوق - وطنية تخضع لحكم جماعي، وقبول الزيادة في النسبة من المداخيل القومية المخصصة للدفاع.

على أنه لا شك أن هناك «موقفاً» أوربياً الآن، وانه يختلف عن موقف الولايات المتحدة ويعارضه في العديد من المسائل العالمية الحيوية. أيدل هذا على صراع جوهري بين المصالح الاوربية الغربية ومصالح الولايات المتحدة؟ أم ليس هذا الاّ اختلافاً في الآراء حول السبيل الصواب لخدمة المصالح المشتركة؟ ان ذلك لا يزال موضع جدال. ولكن سواء أصارت مصالحنا متباينة أم لا، فمن الواضح أن موقعنا الجغرافي له تأثير على نظرتنا للعالم. ذلك أن عامة الناس في أمريكا يرون أوربا الشرقية والشرق الاوسط مناطق نائية من العالم يمكن ربطها بأصناف بسيطة. أما بالنسبة للأوربيين الغربيين فإن هذه المناطق أقرب وهكذا فإن تعقيدها وتضاربها وتنوعها من أجل ذلك ظاهر للعيان.

ولا بد أن نضيف الى ذلك أن الولايات المتحدة هي (اذا صح هذا التعبير) الحزب الحاكم داخل الحلف الاطلسي منذ ثلاثين سنة. فقد أخذ الامريكان على عاتقهم التصرف في المصالح الغربية، وخاصة في مناطق خارجة عن النطاق الرسمي لمعاهدة شمال الاطلسي. ان قوتهم الاقتصادية وخاصة العسكرية هي التي اضطرتهم للاضطلاع بهذا الدور، ولم تقم أوربا الغربية بأية محاولة حقيقية لمنافستهم في ذلك. وهكذا فإن أوربا الغربية تجد نفسها في موقف حزب الاقلية المعارضة الذي ليس له أي أمل في التحصل على الحكم. فإن هذا الحزب يتمتع بلذة انتقاد الحكومة وعرض سياسات تعويضية بدون أن يكون ملزماً أن يبرهن على أنه يمكنه أن ينجز عملا أحسن أو على أن سياساته يمكنها في الحقيقة أن تنجح، على أن قادة هذا الحزب المسؤولين يعلمون جيداً أن انتقاداتهم لن تكون لها أهمية الا اذا كان هناك في المستقبل أمل في أن يؤثروا على سياسة الحكومة.

أما بالنسبة لقوة خارجية اشتد سخطها على سياسة الحكومات القائمة (وهذا ما يحس به العرب نحو السياسات الغربية في الشرق الاوسط) فإن حزب معارضة يردد بعض الانتقادات يبدو بطبيعة الحال هاماً وجديراً بالمراعاة. هذا على ما أظن هو الباعث الاساسي الذي يعلل بحث الطرف العربي عن «حوار أوربي عربي». ولا بأس في ذلك. على أنه لا بد للعرب من أن يعلموا أن هذا تصور محدود. فإني لا أظن أن أوربا الغربية لها القدرة (ولا حتى الارادة) على القيام مقام الولايات المتحدة كأهمّ قوة غربية في الشرق الأوسط. ولو فعلت ذلك فليس من المؤكد أن تكون نتائج ذلك سارّة للعرب. فإنه لم يفت وقت طويل على تلك الفترة التي كانت فيها الدول الاوربية الغربية متسلطة في الشرق الاوسط، وقد توجه اذ ذاك العديد من العرب الى الولايات المتحدة كي تعدل التوازن، واني لأتمنى أن لا تعود اوربا الغربية الى أخطائها الماضية في الشرق الأوسط لو خُوِّلت ذلك، ولكني لست متيقناً من هذا. من يعلم؟ لعلنا نجد أخطاء جديدة فنرتكبها ويؤول ذلك بنا الى مصائب أعظم من ذي قبل.

وهكذا فإن أوربا الغربية الآن كيان له على الأقل نصف وعي بنفسه، وقد شرعت في بناء مركب سياسي يمكنها من التعبير عن سياسات مشتركة (ولكن يجب أن لا ننسى أن جميع دول أوربا الغربية لا تشارك بعد في هذا المركب وأن بعض الدول المتوسطة الهامة التابعة لأوربا الغربية من الناحية الثقافية - النمسا وسويسرا والثلاث دول السكندنافية - يحتمل أن تبقي دائماً خارج هذا المركب)؛ ويغلب على الظن انها في المستقبل المتوقع سوف تسعى من أجل فرض نفسها سياسياً في العالم بمحاولتها التأثير على السياسة الامريكية عوضاً عن مجابهة السلطة الامريكية مباشرة. وان نظرتها للعرب مقيدة تاريخياً بالصراع العربي الاسرائيلي والى حدّ أقل أهمية بالتجربة الاستعمارية لبعض الدول الاوربية الغربية. على أن انتهاء هذه العلاقات الاستعمارية والتطور الأخير للصراع العربي الاسرائيلي مهدا السبيل لنظرة أوربية غربية أكثر تعاطفاً أو على الأقل أكثر توازناً.

لقد تعمدت تأجيل الحديث عن العامل الذي يحتمل أنه كان له أهم تأثير على تصرفات الاوربيين الغربيين ازاء العرب في السنين العشر الاخيرة، وهي أزمة الطاقة التي باغتت العالم سنة ١٩٧٣ ومعها كل عواقبها المختلفة. واسمحوا لي أن أقول على الفور بأني شخصياً لا أعتبر أن هذه الأزمة تسبب فيها العرب ولا حتى منتجو النفط بصفة عامة. فإن السبب في الأزمة ليس النقص في المعروضات بل الزيادة في الطلبات في الغرب الصناعي خاصة، وأهم سبب في الأزمة هو التطور السريع للولايات المتحدة من دولة عندها ما يكفيها من النفط الى دولة من أهم الدول المستوردة للنفط. فلو استحقت الدول المنتجة للنفط الانتقاد فقد نعيب عليها تباطؤها في فهم ما تستلزمه الاسباب الحقيقية للأزمة وابقاءها زمناً طويلاً مفرطاً على السعر البخس حتى ان الزيادة لما وقعت كانت مباغتة وصعبة أكثر من اللازم. ولكن من الواضح أن المنتجين كانوا عند ذلك لا يزالون عامة في وضع يكاد يكون استعمارياً وألزموا على الدخول في صراع كبير من أجل الحصول على الحكم في تسعير منتجاتهم.

ولكن ليس من واجبي هنا توزيع الثناء والتأنيب. بل أسعى الآن في وصف الكيفية التي أثرت بها الأزمة علينا في أوربا الغربية. ولا شك أن كل واحد يذكر الظروف التي وقعت فيها الزيادة المباغتة في سعر النفط، حرب أكتوبر، التنقيص في الإنتاج الذي فرضته منظمة الدول العربية المصدرة للنفط، تحريم بيع النفط لهولاندة وموقف الوزراء العرب في قمة كوبنهاغن، والرأي السائد في ذلك الوقت في أوربا الغربية هو أن هذا شيء تسبّب لنا فيه العرب. ولم يتفطن معظم الناس الى أن إيران لعبت أكبر دور في تحديد السعر الجديد. وعلى كل، فلقد كان في أوربا الغربية في ذلك الوقت أناس من المفروض أن ثقافتهم حسنة وكانوا يعلمون أن ايران نفسها ليست دولة عربية.

وفي السنين الموالية عرفت أوربا الغربية تجربة الفقر حتى ولو كان الوصف الموضوعي للوضع يبين أن ذلك لم يكن إلا نقصاً مباغتاً في سرعة النمو الاقتصادي بينما كثر الحديث وكثرت الكتابة عن الثروة العربية. ورأى بعضنا حقاً عدداً من العرب يتباهون بثروتهم (أو هذا ما بدا لنا منهم) في كبار المخازن التجارية والنزل ودور اللهو الليلية في عواصمنا أو في المناطق الترفيهية مثل جبال «الألب والشاطىء اللازوردي وشاطىء الشمس». ولم يتوقف معظمنا ليتساءل عما تمثله تلك

الثروة بين ١٠٠ مليون من العرب أو إن كانت في الحقيقة تحسّن في أحوالهم. وان سألنا تلك الاسئلة فإن الاجوبة كثيراً ما وطدت إحساسنا الغريزي بأن الثروة وقعت في أيد لا تستحقها وأن أقلية من العرب الكسالى والذين هم ليسوا أهلا لذلك استغنوا على حسابنا.

ولم تكن الآراء المكونة لهذا المناخ تشجع على الدخول في حوار عربي أوربي ولكنها على الأقل بينت للأوربيين الغربيين أن العالم العربي منطقة لها أهميتها، وهم ملزمون باقامة علاقات من نوع ما معها. فإن الشرق الاوسط منذ ١٩٧٣ موجود قريباً من مقدمة مذكرات كل المناقشات حول «السياسة الخارجية» الاوربية. وهذا تطور بارز، واذا ما رجعنا بالنظر الى الكتب والمقالات التي كتبت حول هذا الموضوع في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فإنّا نستغرب ألا نجد أكثر من حاشية تتعلق بالعالم العربي. وقد صار هذا من المستحيل في يومنا هذا.

فلقد صار العالم العربي بين عشية وضحاها تقريباً منطقة هامة تعتني بها أوربا الغربية. هناك ثلاثة اعتبارات رأت أوربا الغربية أن لها أهمية أولية. أولا أن أوربا محتاجة الى منفذ مضمون وغير منقطع نحو نفط الشرق الأوسط، السعر أمر ثانوي وأما التزويد المتواصل فأمر أساسي. لقد تحدث الرأي العام في أمريكا كثيراً عن «الاختيارات العسكرية» اللازمة لضمان التزويد لو وقع تهديده من جديد. مها كانت أخلاقيات هذا النقاش في أمريكا فإن الاوربيين رأوا أنه ليس نافعا ولا واقعيا. (أعطيت الاسبقية بدون تردد لإقامة علاقات وطيدة مع الدول المنتجة للنفط والمحافظة عليها).

ثانياً صار العالم العربي السوق الاسرع تطوراً لسلع أوربا الغربية وخدماتها وتكنولوجيتها في وقت كانت فيه جميع الاسواق الأخرى تقريباً راكدة ان لم تكن مغلقة، كانت البيوعات في العالم العربي تمثل ما يكاد يكون أمل أوربا الغربية الوحيد في المحافظة على رفاهيتها.

وثالثاً بما أن كمية كبيرة من نفط العالم متجمعة في دول عربية قليلة سكانها غير عديدين فإن ذلك يعني أن ارتفاع السعر مكّن هذه الدول من فوائض مالية هائلة صارت ذات أهمية أساسية في النظام النقدي العالمي، فلا بد أن تستثمر. فلقد وجد أصحاب البنوك الاوربية الغربية في ذلك امكانيات كبيرة وصارت هذه الأموال حيوية لاستقرار العملات الاوربية الغربية.

لقد أجبرت هذه الاعتبارات الثلاثة أوربا الغربية على النظر الى العرب نظرة تقدير وأدت الى تبلور كبير في الاتصالات بين أوربا الغربية وبين العالم العربي.

والدليل على ذلك واضح حولنا. فلقد ظهرت اللغة العربية في اللافتات والاعلانات في مدن أوربا الكبرى. ولا بد أن عدد الاوربيين الغربيين الذين وجدوا أنفسهم يزورون بلداناً عربية من أجل عملهم منذ ١٩٧٣ قد بلغ الملايين الآن. مئات الآلاف عاشوا وعملوا مدة من الزمن في بلاد عربية. ولهؤلاء الناس أصحاب وأهل يراسلونهم ويحدثونهم بعد رجوعهم. وهكذا فإن جزءاً متزايداً من المجتمع الاوربي الغربي لم يعد يعتبر العرب كصور من الورق المقوى يقرأون عنها في الصحف، وصار العرب بشراً من دم ولحم لهم احساسات ومصالح. ومن البديهي أن لا يحب كل زائري العالم العربي هذا العالم، ولكن معظمهم يلتقون ببعض العرب ويتمكنون من مصادقتهم. عند ذلك يكتشفون اختلاف أنواع الناس التي تختفي وراء الصورة الواحدة التي تستعمل للاستهزاء السياسي.

مثل هذه الاتصالات والاكتشافات ليست الا فاتحة الحوار الاوربي العربي: حوار الشعوب لا حوار المؤسسات. ولكن هذه فاتحة ليس الا، فإن اقامة حوار حقيقي يؤدي الى التفهم لا الى سوء التفاهم ليست بالشيء المضمون على كل حال. فلو كان ذلك مضموناً لما احتجنا الى تنظيم مثل هذا الملتقى.

لا بد أن أعترف لأصدقائي العرب بأني غير راض عن الحالة الحاضرة التي آلت إليها «الحضارة» في أوربا الغربية. نحن نمر بفترة عصيبة تتصف بفقداننا للحيوية الاقتصادية التي مكنتنا من التقدم بخطى عملاقة في عشرات السنين الموالية للحرب العالمية الثانية. وفي مثل هذه الظروف يميل الانسان دائماً الى وضع المسؤولية في مصائبه على عاتق الأجانب. وان المهاجرين الذين ساهموا بقسط هأم جداً في رفاهية أوربا الغربية (ومنهم المجموعة العربية العامة في فرنسا) في وضع شاق في الوقت الحاضر. ويكون العرب عامة ضحايا سهلة من أجل الضغينة الاوربية. ومن الصدف أن أحوال العرب أنفسهم (وحتى هؤلاء الذين انتفعوا حقاً من ارتفاع أسعار النفط) ليست زاهرة في هذه الأيام لأن الأزمة الاقتصادية قد لحقت بسوق النفط. وقد يغري ذلك (وأرى أن ذلك مناقض للصواب) الأوربيين على الابتهاج.

وإنّا نحن الاوربيين نشكو من ضرب من الحقد. فإنّا نختنق على خضوعنا السياسي والعسكري للولايات المتحدة ونغتاظ لعجزنا عن مجاراة حيوية صحن المحيط الهادي (اليابان) في الميدان الاقتصادي. لذلك فإنّا لا نفتأ نبحث حولنا عن قوم وضعهم أسوأ من وضعنا وهكذا فإنّا نبتهج من أجل خيبات العرب.

ويبدو وكأن العديد منا يتخذ موقفاً **عميلاً** بحتاً تجاه العالم العربي: نريد نفطكم ومالكم ولكن شكاويكم السياسية تملّنا، ولا نظهر أكثر من اهتمام مهذّب ومتواضع بثقافتكم.

هذا موقف مؤسف جداً، واذا كان لهذا الملتقى هدف فيجب أن يكون هو البحث عن كيفية مكافحة هذا التصرف والتشجيع على حوار أعمق وأكثر نفعا.

ولي اقتراح صغير (أرجو أن يكون مفيداً). لقد ذكرت في أول هذا المقال عدم توازن الحوار الاوربي العربي بسبب انعدام لغة أوربية مشتركة. على أن هناك عدم توازن آخر أودّ أن يتمّ تصحيحه وهو عجز العديد من الاوربيين عن القراءة أو التحدث بالعربية اذا ما قارناهم بعدد العرب الذين يقرأون ويتحدثون باللغات الاوربية.

ولا بدّ لي الآن أن أعترف بعدم رضاي، خلافاً لمعظم المشاركين الاوربيين في هذا الملتقى، فإني لا أحسن العربية. فلقد صرت «اختصاصياً بالشرق الأوسط» بسبب صدفة في عملي كصحافي بدون أي تحضير جامعي، ولم تتسنّ لي فرصة الإقامة في العالم العربي أكثر من شهرين في المرة الواحدة. وإني أعلم أن كثيراً من الأوربيين الذين يرسلون للعمل في العالم العربي يتعلمون بسرعة العربية الدارجة لذلك فإني لن أحاول أن أعتذر على اخفاقي حتى في ذلك. ولكني أرى أن

الحوار الاوربي العربي في معناه الاوسع يتاذى من جراء الجهل الاوربي العام للتاريخ والثقافة العربية، وإني لمتيقن من أن ذلك يرتبط بصعوبة اللغة العربية في صيغتها المكتوبة بالخصوص على كل الناس ما عدا أقلية ضئيلة من الاختصاصيين المعلمين.

وأحسن وقت ومكان للبداية في تعلّم لغة أجنبية في المدرسة ومنهم من ينصح بالبدء في المدرسة الابتدائية، ولكن لا ينفع ذلك بعد المدرسة الثانوية. ولا أظن أنه يمكننا أن نجعل من العربية لغة اجبارية في المدارس الاوربية، ولكني أعتقد أنه يجب أن تكون تحت الطلب كاختيار، وأظن أنه لو تسنى ذلك فإن العديد من الأطفال الاوربيين وخاصة من بين الاذكياء والجريئين سوف يتعلمونها. فإن عدداً من الأطفال الاوربيين الغربيين يتعلمون الروسية بالمدرسة. أتكون الفرص والجاذبيات الموجودة في العربية أقل من تلك الموجودة في الروسية؟

إني لمتيقن أن العديد من الشبان الاوربيين يفضلون العربية، ومما يؤسف له أن لا يكون في مستطاع العديد من المدارس الاوربية في الوقت الحاضر أن تقدم لطلابها امكانية اختيار العربية. ويمكن تقويم ذلك بواسطة برنامج رسمي لتكوين المعلمين، وأود أن أختم كلمتي هذه باقتراحي أن يكون تمويل هذا البرنامج وتنظيمه تحت اشراف الحوار الاوربي العربي.

الحضارة العربية في عالمنا المعاصر
دلالتها في إطار مستقبل الحوار العربي الأوروبي

الدكتور عبد القادر زبادية

I حول الخلفية التاريخية
١ - الحضارة العربية
مكانتها بين الحضارات

يذهب الشاعر الانجليزي روديار كبلنج الى أن «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ولعل مثل هذا القول يقبل فقط حينما يتعلق الامر بخواطر شخصية ذات طابع فردي بحت، كما أنه قد يكون له بعض الاقتراب من الواقع عندما يتحدد مدلوله باتجاه ثقافة معينة تكون لها هويتها الخاصة اذا قورنت بثقافة أو ثقافات أخرى. ولكن حينما يتعلق الامر بالمعنى الحضاري لكلمة الشرق ولكلمة الغرب، فان هناك تلاقحات حضارية مستمرة وتبادلات ثقافية قائمة منذ القديم، ومن هنا فان الرأي المخالف للواقع والذي يعلن عنه كبلنج بهذه الصورة تكون قد أملته ظروفه الخاصة المتأتية أساساً من العصر الذهبي لامتداد الامبراطورية البريطانية على أرجاء واسعة من البلاد العربية والآسيوية والافريقية، وهي المناطق التي تشملها بشكل عام كلمة الشرق في معناها الحضاري على الخصوص[١].

لقد ازدهرت الحضارة العربية الاسلامية في منطقة الشرق الاوسط حينما تهيأت الظروف أمام العرب كي يؤدوا دوراً بارزاً في النشاط الحضاري الذي تتداول البروز فيه بين كل حقبة وأخرى أمة من أمم الارض. فقبل الفترة المتعارف عليها الآن بفترة العصر الوسيط، كان الإغريق والرومان بعدهم قد أمسكوا لفترة زمنية هامة بزمام التجلّي في النبوغ الحضاري لدى بني الانسان. وقبل الإغريق والرومان كانت هناك فترات طويلة للتداول في ميدان هذا النشاط الحضاري بين أمم الشرقين الادنى والأقصى. ولكننا اذا كنا نعرف القليل أو الكثير عن انجازات وعظماء كل أمة كان لها في الميدان الحضاري العالمي دور بارز وهام، فاننا لا زلنا نجهل اسم وجنسية من تجسّمت على أيديهم اللبنات الاساسية الصلبة الاولى لبداية التحضر البشري فوق الارض، وخاصة اكتشاف النار ومعرفة حقيقة ونتائج زراعة البذور، ولا نعرف عنهم كفرد أو كمجموعة سوى أنهم من بني الانسان، أما التوصل الى استعمال الكتابة فقد جاء متأخراً ولكنه هو وحده الذي مكّن الاجيال من تدوين الإنجازات والمعارف. إن الحضارة الإنسانية هي مجهود عالمي مشترك وكل أمة تتهيأ لها الظروف المناسبة تقوم بأداء عمل هام فيه فاذا نحن، شبّهناها بالحائط الصلب المتين الذي يتداول عليه دون انقطاع أبرع البنائين ولا يتركه أحد لمن بعده حتى يكون قد تعب واستنفد كل ما يتوفر عليه من جهد وبراعة، نكون غير بعيدين عن الدقة، واذا كان العالم قد عاش فترة ازدهار الادوار الحضارية للامم الشرقية وبلاد اليونان في الماضي، فانه يعيش الآن فترة ازدهار التحضّر الاوربي[١].

ان فترة ازدهار الحضارة العربية قد سبقت مباشرة فترة ازدهار الحضارة الاوربية الحديثة، وبما أن الحضارات تأخذ عن بعضها بقدر ما تتقارب في الزمن، فقد كان لعملية الإحراز على قصب السبق في ميدان النشاط الحضاري العالمي بين العرب والاوربيين عند نهاية العصر الوسيط تفاعل أو تماسّ واضح أدى في النهاية الى استلام أوربا للمشعل من العرب والسير به الى الأمام وبخطوات جبارة. إن الدور البارز لما أنجزته الحضارة الاوربية في ميدان اكتشاف الطاقة المتأتية عن البخار يعتبر تجسماً هرميا للتطورات السابقة في المسيرة الحضارية الطويلة للإنسان وقد حاول العرب قبل ذلك الطيران، كما جرت لديهم محاولات أخرى لأختراق المحيط الاطلسي والوصول الى ما وراءه، كما سعوا بجدّ الى تحويل المعادن، ولكنهم توقفوا دون استخراج الطاقة منها واستخدامها. وهو ما أبدع فيه الاوربيون قبل غيرهم، وبذلك أثبتوا قدرة فائقة في عملية (التحدي الحضاري) الذي جعلهم روّاداً أمام الحضارة التي سبقتهم مباشرة[٢].

ان لكل حضارة طابعها المميز، ومن ميزات الحضارة العربية أنها لا تزال غنية جدا حتى الآن، اما في ميدان العلوم الدقيقة فقد توقفت عند البداية في محاولة تحويل المهارات العلمية بشكل واسع الى تكنولوجيا تطبيقية، وهو ما جعل (عملية التحدي) الحضاري حقيقة واقعة انتقلت بواسطتها عجلة القيادة الى الاوربيين. ان نظرية (التحدي) مبنية على أساس أن التطور الحضاري الانساني هو ملك للانسانية جمعاء وكل أمة تؤدي فيه دوراً بارزاً حينما تحيط بها الظروف المؤاتية، ثم يحدث أن تفتر نشاطات تلك الامة نتيجة لظروف غير مؤاتية تلمّ بها، وتتهيأ في الوقت ذاته لأمة أخرى أسباب ودواع مناسبة تدفع بها الى الاتيان بالجديد بناء على النقطة أو النقط التي تكون قد توقفت عندها انجازات غيرها، وبهذه الصورة، انتقلت عملية الإبداع الحضاري الى أوربا بعد أن كانت بيد العرب، كما أنه بمثل هذه الصورة أيضا كانت قد انتقلت الى العرب عملية البروز الحضاري بعد أن كانت لدى أمم أخرى سبقتهم[١]. ان مسألة التماس

الجغرافي والزمني بين الحضارتين العربية والاوربية في أواخر العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة وارد بشكل ملموس، ويبقى التساؤل فقط لو لم يعرف الاوربيون منجزات الحضارة العربية في الميدان العلمي وكذلك جزءا كبيرا من معارف العصر الهلنستي عن طريق العرب، هل كان من الممكن لأوربا الناهضة أن تقوم بثورتها الصناعية بالسرعة الكبيرة التي تمت بها تلك الثورة العظيمة الاثر والنتائج في تاريخ الانسان؟

٢ - التفتح في الحضارة العربية:

أصالة التفتح وقصور الانسان

ان التفتح في الحضارة العربية الاسلامية هو أحد الجوانب البارزة فيها دون شك ولذلك كانت مسألة العقلانية المتمثلة في الاتصال والاحتكاك بالحضارات الاخرى تمثل منطلقا شديد الوضوح لدى فلاسفة العرب والمسلمين الذين أخذت قضية التوفيق بين الدين والعقل جانباً كبيراً من اهتماماتهم. ففي فترة ازدهار الحضارة الاسلامية خلال ما يعرف لدى الاوربيين بفترة العصر الوسيط لم تكن مسألة البحث عن الهوية قضية قائمة أبدا لديهم وقامت بدلها موضوعات التلاؤم والتكامل المطلق بين الدين والعقل. وقد أجمع رأي الفلاسفة المسلمين على التكامل بين معطيات العقل وتعاليم العقيدة الدينية، ويسمى لديهم البارزون من مفكري الاغريق وخاصة أفلاطون وأرسطو، وهما وثنيان، بـ(المعلمين الاوائل)، وهذا لأن فلاسفة الاغريق قد سبقوا إلى الخوض والبحث والعناية بمسائل وإرشادات العقل، كما سمي فلاسفة الإغريق لدى الكندي وابن سينا وابن رشد والفارابي، وهم من ألمع من اشتغل بالفلسفة لدى المسلمين بـ(الحكماء) أيضاً، وكانت كلمة الحكمة تعني تحكيم العقل واستعماله للوصول الى الصواب. وقد أطلق البيروني هذا المصطلح بهذا المعنى نفسه على انجازات علماء الهند في الرياضيات والفلك وعلوم الدنيا أيضاً. أما ابن طفيل فقد جسّم في روايته الفلسفية (حيّ بن يقظان) معاني التأقلم الانساني مع الطبيعة والهادف الى معرفة أسبابها، وهذه هي قضية التجربة والمشاهدة الحسية التي ذهب الجاحظ في شأنها الى وصف ذلك الاعرابي الذي أقر بوجود الحيّة ذات الرؤوس السبعة مع أنه لم يشاهدها بأنه (أكذب البشرية) على الاطلاق، وعبارة (البشرية) هنا ذات دلالة خاصة لدى الجاحظ في اعتبار قضية المعرفة قدراً مشتركاً للبشرية جمعاء ولا يمكن أن تكون قاصرة على العرب والمسلمين وحدهم[١].

ان النصوص الاساسية أيضا لها أثرها القوي في التأكيد على التفتح والاتصال، فمن الاحاديث المتداولة جدّا عن الرسول (صلع) قوله: (اطلبوا العلم ولو بالصين)، وكانت أول آية تلقاها محمد عن جبريل هي (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذي علّم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم)، ونريد أن نلاحظ هنا النص على (الانسان) الذي كانت عالمية الاسلام تعنيه دون الاقتصار على المسلمين وحدهم، فهؤلاء حينما يؤمنون بالاسلام ويتّبعونه، يكونون معنيين بتعاليم دينهم كما أن غيرهم معنيون في الوقت ذاته بتعاليم الدين الذين يكونون قد اختاروه لأنفسهم، والقاعدة في هذا الجانب الديني الصّرف هي (لكم دينكم ولي دين)، أما في قضايا المعرفة الأخرى فانها القدر المشترك بين كل الانسان، والاشارة الى هذا صريحة في أنه علّم الانسان ما لم يعلم ولم يقل انه علّم المسلمين وحدهم، كما هو الشأن في أمور الدين.

لقد ارتبط ازدهار الحضارة الاسلامية في جميع أدوارها بفترات التفتّح والاتصال وذلك شأن الحضارات الاصيلة جميعها أيضا، ولذا يذهب المؤرخون دائما الى الاشادة بفترة ازدهار الترجمة في أيام الخليفة المأمون العباسي، وجمودها دون استمرار عملية الاخذ والعطاء حينما حكم عاصمة الدولة الاسلامية طبقة من العسكريين الأجانب في العصور العباسية المتأخرة على الخصوص، الاّ أن الممالك التي قامت في الاطراف البعيدة مثل السامانيين والغزنويين، كانت ظروفها متفتحة على الاقوام والشعوب المجاورة أكثر، فاستمرّ فيها الازدهار الحضاري. ويسجّل المؤرخون أيضا لفترة العصر الأموي في الشام دوراً أساسياً في ازدهار حضارة عربية أصيلة وهنا في الوقت الذي كان فيه الأمويون ببلاد الشام في تفتح واحتكاك مباشر بأقوام سبق لها الأخذ بنصيب هام في ميدان الحضارة الهيلينية على الخصوص، فساكنوها وتبادلوا معها[٢].

٣ - النهضة وعصر الاستعمار:
قضية الحتمية والتحدي

لقد بدأت فترة النهضة في العالم العربي مع مجيء الاستعمار، وليس ذلك لان فترة الاستعمار الاوربي في البلاد العربية ارتبطت بانجازات حضارية وعلمية أدت الى قيام النهضة، ولكن لان المسلمين والعرب انتبهوا فجأة فوجدوا في تنظيماتهم الادارية والدفاعية تأخراً عجيباً، فقد كانوا يعتقدون أن الخلافة موجودة أو أن الادارة في كل بلد قادرة على الدفاع عنهم، ثم ثبت العكس وبسرعة لم يكونوا يتصورونها، فراحوا يبحثون عن الحلول. واذا تجاوزنا حديث بعض الكتاب عن مجيْ نابليون بونابرت الى مصر، نجد أن كتاب (وصف مصر) الذي ألفته مجموعة من خيرة العلماء الفرنسيين في تلك الفترة حمله الفرنسيون معهم حين انتهاء إقامتهم في مصر، ولم ينشر في فرنسا ذاتها لا بعد حوالي الأربعين عاما. وحين وصل الفرنسيون الى مدينة ورقلة في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت هذه المدينة في علاقات تجارية كبيرة نسبيا مع تمبكتو حيث كانت تتجمّع وتجهّز منها القوافل الى بلاد السودان الغربي. ثارت ثائرة شيخ تمبكتو واعتبر أن من واجبه النهوض لمساعدة المسلمين في ورقلة التي وصلها المحتلون الاوربيون بعد أن تغلّبوا على كل بلدان ومناطق المسلمين من ورائها، فعزم على استنفار كلّ رجاله وأنصاره في منطقة تمبكتو والسوادين، الا أن الرحالة الالماني بارث ثناه عن ذلك مظهراً له مدى قوة الفرنسيين، أمّا امير مالي، فقد أرسل يطلب النجدة حين هجوم الفرنسيين على تمبكتو سنة ١٨٩٧ من سلطان مراكش، المولى عبد الرحمن، فكان جواب هذا الاخير عدم القدرة على أي شيْ لان أوضاع المسلمين لديه وفي كل أصقاع العالم الإسلامي الأخرى، ليست على ما يرام. ونلاحظ أنه لو حصل هذا في القرن الرابع عشر مثلا أو قبله لكان ردّ الفعل يختلف عن هذا بكل تأكيد[١] هذا في المغرب. أما في الشرق فإن مجيء نابليون الى مصر كان في نطاق التنافس البريطاني الفرنسي، وقد حارب نابليون المماليك في مصر بأسلحة متطورة جدّاً اذا قورنت بما كان في أيدي المماليك[٢].

لقد كان أول من انتبه من الحكام المسلمين ، على ما يبدو الى ما كان يجب عمله أمام اختلال ذلك التوازن الحضاري الذي كان لدى المسلمين، هو محمد علي، الذي عمل ما أمكنه لاقامة دولة حديثة بمثل ما أصبح لدى الاوربيين، ولكن الظروف أفشلت جهوده أخيرا، ويقال إنه نصح أيضا داي الجزائر بأن لا يتعنّت في قضية تسديد الديون التي تراكمت له على فرنسا منذ حوادث عدم الاستقرار الطويلة أيام الثورة الفرنسية لان التوازن قد اختل بين أوربا الناهضة والعالم العربي ولكن الداي لم يعمل بنصيحته فكانت النتيجة احتلال الفرنسيين للجزائر بالقوة كما هو معروف. لقد بقيت اليمن خارج نطاق الاحتلال الاوربي فكان عليها أن تمر بمخاض كبير في العشرينيات الاخيرة كي تبدأ فيها عملية البناء وفق أسلوب جديد. اما الدولة العثمانية (دولة الخلافة) فقد ظهر كثير من المصلحين فيها وعرفوا الداء ولكنهم لم يستطيعوا الوصول الى أهدافهم لان مصالح أوربا القوية في أمبراطوريتهم أصبحت من أكبر العوائق أمامهم على ما يبدو..

ان الفترة الاستعمارية الاوربية في البلدان المتحضرة بحضارة الاسلام، وفي الجزائر بالخصوص يسميها الزعيم الجزائري فرحات عباس بـ(ليالي الاستعمار)[١] وهو يشير بذلك الى انها كانت حالكة السواد، لان المستعمرين كانوا يحتقرون حضارة الانسان (الاهلي) ويذلون كرامته، وهذا الانطباع عن تصرف المستعمرين الاوربيين في المستعمرات يكاد يكون عاما في نظر مفكري العالم الثالث، الذي سبق الاوربيين في التحضر والمساهمة الحضارية وخاصة الجانب المتعلق بالروحيات والفلسفة، والواقع ان الطبقات التي مارست السيادة الاستعمارية من الاوربيين كثيرا ما كانت تنظر لثقافات البلدان المستعمرة نظرة استعلاء شديد، ولم تنظر لها الا في النادر بمنظور انساني وحضاري بالشكل الذي تتبناه في يومنا المنظمات الدولية والهيئات الرسمية في كل البلدان ومع ذلك فقد كان للفترة الاستعمارية ايجابيتها من حيث ان عملية التحدي التي ارتبطت بها أدت الى نوع من التصادم الحضاري الذي مكن سكان المستعمرات بشكل حتمي أن يستهدفوا التطور ويخرجوا من العزلة والجمود[٢].

٤ – المسيرة الطويلة للاحتكاك الحضاري بين العرب والاوربيين:
نظرة عامة في بعض الوقائع والنتائج

يذهب العلامة ابن خلدون الى القول بان الجانب الضعيف يتوفر دائما على الخصائص الطبيعية لتقليد الأقوى منه. وعلى عكس ما كان في الماضي فان اقتناعا عاما في العالم العربي والاسلامي الآن بأن الغرب المتطور هو الماسك بزمام التطور الحضاري الاكثر تقدما في هذا العصر، وبالتالي فان الطموح الى الأخذ بتقليده قد تجاوز مجموعات النخبة الى الطبقة الوسطى والطبقات الشعبية، لدى كل البلاد الآخذة والمتأصلة بحضارة العرب والمسلمين عموما. وأمام الضعف الحاصل في الاخذ وبالسرعة المطلوبة بزمام التكنولوجيا المبنية على أسس علمية صحيحة، تجاوز الامر في خصوص تقليد الغرب الى المظاهر والتصرفات الاجتماعية الثانوية حتى بدا في كثير من الاحيان أن تقليد الغرب في القشور قد فاق تقليد العرب والمسلمين له في المعطيات الأكثر نفعا وصلابة. وأمام الحرص على اقتناء الاجدى من الغرب فان هناك بعض الضعف الحاصل في سرعة الوصول الى ذلك، لاسباب تنظيمية وبشرية بالدرجة الاولى. ومن الجانب الاوربي يبدو أن ترسّبات أفكار الفترة الاستعمارية وما قبلها ظلت لها انعكاسات سلبية قوية على التطور الفكري المنشود تجاه حضارة العرب،ذلك ان ثمة جهلا بواقع الحضارة العربية من حيث دورها ومساهمتها في التيار الحضاري للانسانية جمعاء وبالرغبة القوية لدى أهلها في الرقي بعد خمول طويل، فبالرغم من المجهودات الكبيرة التي قام بها رجال الاستشراق في مختلف الميادين المتعلقة بالحضارة العربية والتعريف بمنجزاتها وبخصائصها – السلبي منها والإيجابي – فإن قضية التفهم العام، التي كان من المفروض أن يتسع مداها. لدى الأمم الغربية ظلّت يغلب عليها طابع تغطية مسحة من الانحصار والمحدودية لدى طبقة معينة من الدارسين التخصصيين بالدرجة الاولى بحيث لا تكاد تتجاوزهم الى سواهم الا في نطاق ضيق هو أقل من المطلوب بكثير[١].

ان الاحتكاك الحضاري بين العرب والاوربيين لم ينقطع في الماضي ولا في الحاضر، فتوارد فتوارد الخواطر لدى المفكرين والكتاب اللامعين في أوربا والبلاد العربية ظلّ له وجوده القوي باستمرار، ومن الأمثلة البارزة في هذا الميدان ان ما يذهب اليه المعري (أبو العلاء) في رسالة الغفران نجده يتكرر له مثيل بعد ذلك لدى دانتي (الليغيري) في الكوميديا الالهية، وما يثبته ابن ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن) من مبادئ، أساسية لعلم الاجتماع، يوجد له صدى قوي يشبه الاقتباس لدى أوغست كونت بعد ذلك. وفي القرن السادس عشر أخذ الحسن بن محمد الوزان[١] الى بلاط البابا في روما فنقل الى الاوربيين ولاول مرة معلومات واسعة عن افريقيا جنوب الصحراء، التي كان العرب قد عرفوها لمدة طويلة قبل ذلك،ومن المعروف أيضا ان فاسكو دي غاما كان دليله في الوصول الى الهند الملاح العربي احمد بن ماجد. بل وتتجاوز ظاهرة الاحتكاك المستمرة بين الحضارتين العربية والاوربية النطاق الفردي الى حدّ كبير، ومن الوقائع البارزة في هذا النطاق أن هناك ثلاثة محاور أساسية كانت قد انتقلت عن طريقها مختلف التأثيرات الحضارية العربية الى أوربا بشكل مباشر، وهي الاندلس في اسبانيا وجزيرة صقلية في ايطاليا ومضايق الدردنيل والبوسفور عن طريق القسطنطينية. فلقد تعايش العرب والاوربيون في هذه المناطق الثلاث واتصلوا ببعضهم في صورة من الاحتكاك الطويل المدى، ومعروف أن روجر الثاني أمير صقلية كان يسلك في بلاطه سلوكا يشبه الى حدّ كبير سلوك أمير غانا من حيث احتفاظه في بلاطه بخبراء وعلماء مسلمين كان يعتقد انهم على درجة عالية من التحضر والعلم وربما تفوق ما كان يتوفر عليه مواطنوه[٢]. ومعلوم ان الادريسي الرحالة الجغرافي العربي الشهير كان قد وضع خريطته العالمية لملك صقلية بالذات، وفي هذا السياق أيضا يشير عدد من المؤرخين بالخصوص الى أن البابا سلفستر الثاني الذي قبل اعتلائه لمنصب البابوية من بين أولئك الذين قد تثقفوا على أيدي العلماء العرب في الاندلس.

لا شك ان الطريق التجاري الى الشرق كان له دوره القوي أيضا في الاحتكاك الاوربي حضاريا مع العرب خلال العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة في أوربا، وبالتالي فان ازدهار الجمهوريات الايطالية في تلك الفترة كانت من ورائه أسباب كثيرة تعود في جزء

كبير منها الى الاحتكاك بالعرب والمتاجرة معهم، ولعله قد لحق هذه الجمهوريات نوع من الفتور الاقتصادي بصورة خاصة حينما انتقل مجرى هذا الطريق الى الغرب بعد وصول الاوربيين الى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح. ان تبادل الجمهوريات الايطالية والموانئ الأوربية على البحر الابيض المتوسط مع موانئ بلدان المغرب العربي لم ينقطع حتى في أحلك الظروف. ويحدثنا بصورة خاصة الشاعر الاسباني المعروف (سرفانتيس) أثناء اقامته في الجزائر كيف كان توارد السفن والتجار الاوربيين لا ينقطع بالرغم من حركة القرصنة المتبادلة بين الطرفين في البحر الابيض المتوسط كله آنذاك، وفي القسم الموالي للقارتين الاوربية والافريقية من المحيط الاطلسي أيضا. ويذكر في هذا السياق أنه خلال الحروب الصليبية التي استمرت عدة قرون، قد احتك الاوربيون بالحضارة العربية لمدة طويلة واتصلوا بها بشكل مباشر، وكان من نتائج ذلك الاحتكاك الطويل تأثير مباشر على أخلاق وعادات الصليبيين نقلوا جزءا كبيرا منه الى أوربا[1].

لقد تنقل الرحالة ابن جبير وهو في طريقه الى الحج على متن باخرة شراعية تعود ملكيتها للنصارى الاسبان، وكان يرافقه حجاج مغاربة وأندلسيون، فأوصلتهم الباخرة بعد جهد جهيد الى ساحل فلسطين وقد سجّل لنا ابن جبير أثناء مروره بصقلية مشاهد مؤثرة عن تعايش العرب تحت حكم النصارى في تلك الجزيرة، ولقد أنشأ ملك صقلية فريدريك فون هوهنستوفن VON HOCHANSTOUFEN. FREDRICK مجمعا نشيطا للترجمة ببلاطه في (باليرمو)، وكان قد سبقه الى ذلك ملك اسبانيا الفونسو بتأسيسه لمجلس الترجمة في بلاطه سنة ١٢٥٤ م. لقد عرف عن هذين المجلسين انهما كانا يترجمان عن العربية واللاتينية، وهما يشبهان في عملها الى حدّ بعيد بيت الحكمة الذي كان قد أنشأه الخليفة المأمون سنة ٨٣٢م في بغداد، وكان قد عهد برئاسته إلى حنين بن اسحاق النسطوري من الحيرة ومما نشأ عن ازدهار حركة الترجمة في أوربا العصر الوسيط مثلا أن الأعمال الفكرية لأحد أشهر الفلاسفة في الغرب خلال القرن الثالث عشر وهو توما الاكويني St, THOMAS AOUINAS. احتوت ما لا يقل عن ٢٥١ اقتباسا حرفياً عن ابن سينا وحده[2]، وبلغ الولع بمعرفة اللغة العربية وما تحتوي عليه من المعارف العلمية والفنية في أسبانيا على الخصوص ما قد يعطينا صورة عنه النص التالي الذي حرره أحد الكتاب الاسبان عن شعوره تجاه بني قومه آنذاك في هذا الخصوص:

«ان ارباب الفطنة والتذوق سحرهم رنين الادب العربي فاحتقروا اللاتينية وجعلوا يكتبون بلغة قاهريهم دون غيرها، وانهم ليعجبون بشعر العرب ويدرسون التصانيف التي كتبها الفلاسفة والفقهاء المسلمون ولا يفعلون ذلك لدحضها والرد عليها بل لاقتباس الاسلوب العربي الفصيح... ان الجيل الناشئ من المسيحيين الاذكياء لا يحسنون أدبا أو لغة غير الادب العربي، وانهم ليلتهمون كتب العرب ويجمعون منها المكتبات الكبيرة بأغلى الاثمان[1]».

هناك من يذهب من الباحثين الى أن الطب كان (مادة عربية) بالنسبة لاوربا العصر الوسيط وحتى القرن السابع عشر، حيث ظل كتاب القانون لابن سينا بشكل خاص يحظى بمركز الصدارة في الجامعات الاوربية، ومن هذا القبيل ايضا ما ثبت لدى هؤلاء الباحثين من ان ابن النفيس الدمشقي المتوفي في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي يكون قد اكتشف مسيرة الدورة الدموية في جسم الانسان قبل أن يعرف تفاصيلها الفرنسي المنسوب اليه في أوربا مثل هذا الاكتشاف، وهو ميشال سرفي MICHEL SERVET المتوفى سنة ١٥٤٧ للميلاد، ومما يستدل به بعض الباحثين في ذهابهم الى أن سرفي يكون قد أخذ عن ابن النفيس، هو أن أعمال هذا الاخير في خصوص هذا الموضوع قد نشرت مترجمة الى اللاتينية بمدينة فينيسيا في سنة ١٥٤٧ بالذات[2].

اما اطلاق اللوغاريتم والجبر في أوربا على هذين المادتين انطلاقا من معرفة مؤلفات الخوارزمي وجابر بن حيان مترجمة الى اللاتينية فهو قول شائع ولعله يعطي الدليل على دور الترجمة الهام في خدمة العلم. واذا كانت الأمثلة كثيرة عن أهمية دور الترجمة عن العربية في العصر الوسيط، فهناك في العالم العربي الآن حركة ترجمة مماثلة نشيطة، وهي تتلقى كل التشجيع سواء لدى الاوساط العلمية أو مراكز البحوث، كما أن جماعات الطلاب والراغبين في التخصّص والمعرفة يرتادون الجامعات الاوربية باستمرار وكل ذلك يعكس مسيرة أخرى في الترابط والاتصال الحضاري الذي هو من طبيعة الانسان كما أنه يشير الى الرغبة القوية لدى العرب في الخروج من فترة التخلف التي فرضتها عليهم الظروف[1]، وهناك مثل عربي قديم (لابد من صنعاء وان طال السفر)، فاذا كان لهذا المثل أن يجسم المسيرة العملية للعرب الآن نحو اقتصار الزمن، فان الامل المرجو من هذا الملتقى وغيره، هو العمل على تقريب الشقة والاعتراف بدور الجميع في حضارة البشر والبحث عن الوسائل الاكثر جدوى وفاعلية لترقية الانسان.

II الحضارة العربية عالمنا المعاصر

١ - العامل البشري:

ان الحضارة العربية في الوقت الحاضر تمر بفترة انتقالية واضحة السمات، فبعد فترة الانحطاط الطويلة وما أعقبها من استعمار مباشر دخل العرب في مرحلة النهضة الحديثة منذ القرن التاسع عشر، ثم حققوا الاستقلال السياسي، وهم يجتهدون الآن للتوسع في الدخول في مرحلة النهضة الحضارية بمعناها الشامل وتجابههم عقبات عديدة ليست مستحيلة الاجتياز والتغلب عليها اذا توفقوا في اختيار أحسن الطرق المؤدية الى الاهداف المنشودة.

لقد كان ولا يزال النقص الكبير في خصوص الملاءمة المرغوب توفرها بين اليد العاملة ووسائل الانتاج الحديثة من أقوى المشاكل التي اعترضت طريق العرب وبلدان العالم الثالث عموما، ذلك أنه من السهل تشييد البنايات الهيكلية في وقت قريب ولكنه من الصعب ايجاد العامل الذي تتوفر فيه شروط القابلية للتعامل مع وضع جديد عليه ومعقد لآلة ميكانيكية حديثة وبالسرعة التي تتطلبها ظروف العصر الذي نعيشه. لقد بدأت كل الدول العربية تباشر مسؤوليات الاستقلال وفق الأساليب العصرية المتوفرة في الغرب، وهذا في الوقت الذي كانت فيه الغالبية الكبرى من السكان لم تتهيأ بعد لمثل هذه المواجهات. إن الأمور في عصرنا تتطور بسرعة لم تعرفها البشرية من قبل. ففي حين كان اهتمام العرب بعد الاستقلال لا يزال متصلبا على اللحاق بالأمم الراقية في ميدان الصناعات الميكانيكية، نجد دخول

الامم المتصنّعة في عصر الالكترونيات يتم بسرعة عجيبة، ويبقى توفر النوعية من العنصر البشري في كلتا الحالتين شرطاً ضرورياً وقاعدة أساسية وبدونها لا يمكن الوصول الى الأهداف مها توفّرت الوسائل المادية. ولقد تغيرت الأمور عن ذي قبل نتيجة للمجهودات الجبارة التي بذلت في هذا السبيل حتى الآن، ولكن الأمر في هذه الناحية لا يزال في حاجة الى تطور أكثر بكل تأكيد، ولعله من أعوص العقبات التي لا تزال تحول دون تحقيق التنمية الشاملة بالقدر الكافي وبالسرعة التي يتوق اليها العرب ويسعون جادّين لبلوغها، واذا كانت الأمية في الماضي القريب كثيراً ما حالت دون التطور البشري نحو هذا الاتجاه، فان ما انتجته المدارس التي بلغ الإنفاق عليها بما قد يفوق معدل ربع الانتاج القومي العربي في السنوات التي أعقبت الاستقلال قد أدى الى تخطي عقبة الامية والدخول مباشرة في مرحلة المجابهة مع مشاكل التكوين.

٢ - الثقافة:

ان الصورة المستحبة للثقافة العربية في الوقت الراهن انها منفتحة على الجديد الى أقصى الحدود، مع الحرص على المحافظة على الموروث، غير أن مسيرة العرب منذ بدايات النهضة نحو هذه الارضية قد أدت الى ظهور بعض التناقض وتعدد الصور غير المنسجمة أحيانا بين المثقفين العرب، ففي الوقت الذي يحرص فيه الكثيرون على الأخذ بالجديد مع عدم التفريط بالتراث، نجد أن هناك شريحتين تتناقضان بحيث لا تريد احداهما أن تلتقي مع الاخرى فهناك من تعلّم في الغرب وأخذ وجهته الثقافية بعمق عربي قد يرفض فيه النظر لمسألة التراث التي تجاوزتها الاحداث ولم يعد فيها ما يفيد في نظره، وهناك شريحة أخرى «سلفية» المفهوم لا ترى في سنن التطور أكثر من الابتعاد عن الاصالة أو قد تنظر في كل جديد بعين الشك والريبة، وتذهب إلى أن قوالب الماضي قد احتوت كل شيء ولذلك أوجدت لدى العرب حضارة قوية وان العرب استطاعوا بواسطتها الوصول الى ذلك. ورغم أن هذه الشريحة من المثقفين السلفيين قد أصبحت ضئيلة العدد جداً الآن، بالقياس الى القرن الماضي وبداية القرن العشرين وكذلك الامر في خصوص الشريحة الاخرى المناقضة لها، فان أطروحات الطرفين معا كانت ولا تزال من سمات عصر النهضة، ولذلك فهي علامة من علامات الصحة التي أدت الى الاقتناع العام لدى الاكثرية الساحقة من مثقفي العرب في وجوب فهم الأصالة وانها تتمثل في الأخذ بكل جديد مع المحافظة على التراث والاعتزاز به[١].

تستمدّ الثقافة العربية في الوقت الحاضر روافد كثيرة من الثقافة الغربية وتتكامل معها في شكل من الازدواجية يكاد يتغلب فيه الطابع الغربي أحيانا، وهكذا نجد أن التعليم العام ينسجم انسجاماً كبيراً مع النظام الغربي وبرامجه ومحتوياته، كما أن القوالب الشعرية العربية أصبحت تزاحمها في المدة الاخيرة قوالب جديدة لها جذورها في الغرب، وازدهرت القصة كذلك بصورة ابتعدت فيها عن أسلوب ألف ليلة وليلة ومقامات الهمذاني لتعتني بمشاكل الإنسان وتحليل نفسية الفرد، وأصبح المسرح يعكس واقع القصة الى حدّ كبير كما أن ضروباً من الرسم والنحت قد أخذت مكانتها في الحركة الثقافية العربية المعاصرة بشكل أساسي. واذا كنا نأخذ من الثقافة الغربية فان هذه الثقافة ذاتها انما تشتمل بدورها على عناصر منت ثقافات سبقتها، منها ثقافتنا العربية، فهي حصيلة ثقافات من اقتبسها الغرب وأضاف اليها وأغناها وأخرجها في صورتها الحاضرة.

لقد ساهمت الصحافة ووسائل الاعلام في تطوير اللغة العربية وفق أسلوب عملي خاص، وذلك من حيث التبسيط الذي تتطلبه السرعة والتداول على مستوى جماهيري واسع، وكذلك من حيث انتحال المصطلحات التي أصبحت متداولة على المستوى العالمي مثل (الدبلوماسية والتكنيكية) وغيرهما دون أن تبحث لها عن مقابل عربي، وبالرغم من أن مثل هذا الاسلوب قد يهمل قواعد الاشتقاق المرنة جدا في اللغة العربية والذي أعطى الكثير في صقل المصطلحات وكذلك بعض الاشكال الصرفية في بعض الحالات فأنه ساهم بفعالية بفعالية شديدة في خصوص تضييق الحواجز بين لغة الشارع اليومية وبين اللغة العربية الفصحى فأصبحت لغة النخبة، ان صح هذا التعبير، قريبة جداً من لغة الشارع والمنزل، وأكثر من ذلك فان وزارات الثقافة في الحكومات العربية راحت وهي تعمل لغرض خدمة الثقافة الجماهيرية وتوسيع ميادينها تتوسع في التعريف بمعنى الثقافة الى درجة أن أنواعاً من التسلية والفلكلوريات قد أدرجت في الثقافة وأصبحت في مفهوم هذه الوزارات جزءا هاما منها.

وبناء على ما سبق فانه اذا كان للاحظ أن يتابع وجهة التطور الواسع في الثقافة العربية المعاصرة فلعله سيجد أن اتجاهها نحو الجماهير هو الصفة البارزة اليوم، ويساعد على هذا ذلك النقص المتوالي دون انقطاع في عدد الأميين كما أن هذه الثقافة تتطوّر بالانفتاح على العالم الخارجي، وبالدرجة الاولى الغرب، بشكل قوي جدا.

٣ - تنظيم العمل:

يذهب برتولدبريخت إلى (أننا نستطيع وصف عالم اليوم لمعاصرينا فقط اذا كنا نفترضه قادراً على التغيّر)، وهناك في العالم العربي اليوم رغبة أكيدة في التغيير تجاه التطور والمعاصرة، كما أن هناك ثروات طائلة يستطيع الإنسان العربي استخدامها للوصول الى التطور والمعاصرة وهناك دافع قوي في الخصوصيات الحضارية للعرب والتي أقنعتهم بالاصالة الحضارية لديهم، وتحفزهم نحو التطور المنشود. ويبدو أن الصعوبة هنا في العجز حتى الآن دون التطور المنشود بجميع أبعاده لدى العرب تتمثل، من جملة ما تتمثل فيه مسألة تنظير العمل بالدرجة الاولى واعطائه الاهمية اللازمة، في التركيز والتخطيط، لان الشعوب التي تمكنت من الإبداع في الحضارة الانسانية المعاصرة، قد توصلت الى ذلك عن طريق تنظيم العمل فالعمل المنظم هو الثروة الاولى والبراعة في استخدامه لدى الأمم هي الكفيلة بالنجاح قبل أي شيء آخر. ان قضية تنظيم العمل تتعلق بنوعية الاطارات المشرفة على التسيير، وهذه المجموعات لا تزال في الوطن العربي أقل كفاءة، على ما يبدو، من حيث التحكم في تنظيم العمل واستخدام القوى البشرية المتوفرة بالشكل المطلوب فهي تقتصر حتى الآن على تقليد أنماط التسيير الموجودة في الغرب، ولم تتجاوز ذلك الى اختراع الاساليب التي قد تتناسب أكثر وظروف مجتمعها العربي الخاصة به.

ان تنظيم العمل مسألة لها ارتباط قوي بعامل الوقت والبيئة في آن واحد، ولذلك فهي حاجة ضرورية الى التأقلم المرتبط بالاهداف

ونوعيتها، ويبدو أن هذه المسألة لا تزال في حاجة الى عناية قوية من طرف المفكرين والمسيّرين العرب حتى تعرف أبعادها بدقة، وحينئذ يمكن ايجاد الصيغ والمقاييس المناسبة التي تخدم قضايا الانسجام والانتاج بصورة أكثر جدوى وفعالية.

٤ - المجتمع:

بيمر المجتمع العربي والاسلامي في هذه الظروف بفترة انتقالية شديدة التعقيد فهناك ظاهرة نزوح شديدة نحو المدن تشبه الى حدّ ما تلك الوضعية المماثلة التي رأتها بعض المدن الاوربية في انجلترا وألمانيا في ابان الثورة الصناعية، كما أن اقبال سكان الريف على الأخذ بزمام التطور وتطلعهم السديد الى تدريس أبنائهم وفق الطريقة الحديثة قد أدى في غضون سنوات قليلة الى تقارب كبير في نمط الحياة بين الريف والمدينة، وان العادات والتقاليد التي كانت تمتاز بخصوصية شديدة أصبحت اليوم تمتزج مع بعض التقاليد والعادات المستوردة من الغرب بطرق متنوعة، وهكذا تجاوز الامر مثلاً، وخاصة لدى مجموعات كبيرة من الشباب وبعض الاوساط في البلاد العربية، مجرّد التوقف الرسمي عن العمل في بداية السنة الميلادية الى الاحتفال الفردي والعائلي بها أيضا، كما أن الألبسة العصرية على النمط الاوربي قد انتشرت في الريف بدرجة ملحوظة، وأخذت طريقها بسهولة لتحتل مكان الألبسة التقليدية العربية باتساع ملحوظ، وخاصة لدى الشباب. ولا يقتصر الامر هنا على الظواهر والشكليات، بل يتجاوزه في كثير من الاحيان الى عمق الاشياء والمفاهيم، ولعله من أقرب الامثلة على ذلك أن التصور العام للحياة تطور لدى الناس حتى في الريف كما أن التنظيمات المهنية للفلاحين في كل البلاد العربية كان لها دورها الهام في احداث نوع من المفهوم الطبقي والمهني لدى الأكثرية من جماهير المزارعين التي لا تزال تمثل النسبة الكبيرة من السكان، وباختصار فان هناك فروقا شاسعة بين الماضي والحاضر كما تبدو في تفكير الناس وتصوراتهم اليوم، ويبدو أنها لا تزال في اتساع مستمر، وهذا نتيجة للتطور العام الذي مر به المجتمع العربي منذ بداية العشرينيات الاخيرة على الخصوص.

٥ - الاقتصاد:

كثيرا ما يشاع عن العرب أنهم متخمون بالغنى وهذا صحيح من ناحية توفرّ الموارد الطبيعية وخاصة النفط لدى كثير من البلدان العربية ولكن النقص الحاصل في البنية والكفاءة التي تستخدم تلك الموارد ليكون مردودها في الازدهار الاقتصادي مفيدا وشاملا، جعل الثروة المتأتية عن الموارد الطبيعية تكاد لا تفيد الا بشكل ظاهري وعابر في كثير من الحالات. ان جميع البلدان العربية حين ظهور الموارد النفطية كانت في بداية مرحلة الانتقال من الفترة الزراعية - الرعوية الى مرحلة التصنيع، وحينما لم تتوفر لديها مصادر التمويل كانت محاولاتها في هذا الميدان جدّ محدودة لانها كانت محصورة بطبيعتها بضيق المصادر المالية أما بعد توفر المصادر المالية نسبياً فان البلدان العربية لم تجد المساعدة من الدول المتصنعة، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل تجاوزه الى التخطيط الواضح لدى الغرب في جلب الأموال العربية اليه بمختلف الأساليب ومنعها من التمركز والاستقرار في البلدان العربية، وبالطبع فإن البلدان العربية لم يكن لديها من الإمكانيات ما يمكنها من استيعاب تلك الأموال العربية كلها في ظروف تجعلها تنافس الظروف والامكانيات المتوفرة في الغرب لاستيعاب تلك الاموال أو جزء كبير منها على الأقل. واننا في الوقت الذي ربما نكاد نشرف على انتهاء فترة البترول فيه، نجد أن التنمية الشاملة بالشكل الذي يطمح إليه العرب لا تزال دون المستوى المطلوب.

لقد نتج عن محاولات التصنيع شيٌ من الفوضى جعلت الزراعة تكفّ عن الايفاء بالحاجات المحلية في معظم البلدان العربية كما كان الشأن من قبل، وهذا في الوقت الذي ما زالت فيه الصناعة تعتمد على الخارج بشكل كبير، وقد نتج عن ذلك ظهور كثير من المشاكل الاجتماعية كان لها أثرها الكبير حتى على التطور الديمقراطي المنشود[١]، ورغم هذا كله فان من يقارن الوضع في كل بلد عربي بمثيله قبل فترة الاستقلال يجد أن الاشواط التي قطعت كبيرة جداً، واذا كان لكلمة «البلدان السائرة في طريق النمو» معناها الذي ربما ينطبق على كثير من بلدان العالم الثالث وليس على كلها، فان البلدان العربية يمكن أن تصنّف ضمن ذلك الجزء من بلدان العالم الثالث الذي ينطبق عليه هذا المصطلح التقني والسياسي عن جدارة واستحقاق.

٦ - التكامل الحضاري:

تمرّ الحضارة العربية، في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية ذات أبعاد داخلية وخارجية: أبعاد داخلية تتصل بأوضاع البلدان العربية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأبعاد خارجية تتمثل بصلة هذه الحضارة بالحضارات الاخرى ولا سيما الحضارة الاوربية.

وتتميز هذه المرحلة بأنها شديدة التعقيد لأنها تمسّ جوانب الحياة العربية المادية والمعنوية من جهة وتواجه، في الوقت ذاته، التحولات السريعة التي تطرأ على الحضارة الغربية ولا سيما في ميدان العلوم والتكنولوجيا من جهة أخرى.

اننا على يقين من أن العزلة وهم والانطواء على النفس خداع للنفس، لان التواصل الحضاري قائم ومستمر... كذلك كان في السابق وهو اليوم أشد الحاحا الحاحا بسبب ما لحق وسائط الاتصال ووسائل الاعلام من تطور هائل اختصر الابعاد وقرّب المسافات[٢].

ان التعاون لم يعد يقتصر على تبادل المواد والسلع والافكار والنظريات والآداب والفنون، بل هو في هذا العصر موقف مشترك لمواجهة تحديات مشتركة، ان أمورا مهمة تعرض لكل من الجانبين أو لاحدهما ولا يمكن أن يتصدى لها جانب بمفرده بل ينبغي أن يواجهاها بجهد مشترك وليكن مثالا على ذلك مشكلة الامن الغذائي أو تلوث البيئة أو البطالة أو مشكلات الشباب. انها من تحديات هذا العصر الكثيرة التي تواجه أوربا والوطن العربي بحدّة وقسوة بهذه الصورة أو تلك ولا بد من أجل معالجتها من تعاون مشترك يتم السير فيه بالسرعة الواجبة والنجاعة والجاعة الازمة.

وان أفضل أشكال التعاون التعاون هو التعاون الثقافي الذي يساعد على تكوين فهم صحيح للمشكلات العارضة وطرق معالجتها ويعكس آثاره على جميع نشاطات الانسان الاخرى: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ولعل هذا الحوار الثقافي الذي نضع لبنته الاولى اليوم يكون الفاتحة لحوار أوسع يشمل جوانب الحياة كافة ويدشن عهدا جديدا من التعـاون الصـادق والتضـامن الصحيـح بين الحضـارتين العربيـة والاوربية.

(١) عاش RUDYARD KIPLING بين (١٨٦٥ و١٨٣٦) وقد حصل على جائزة نوبل في الادب لسنة ١٩٠٧.

(١) يراجع طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد ١٩٥٧.
(٢) راجع طوقان، العلوم عند العرب، بيروت ١٩٥٥.

(1) CF. ARNOLD TOYNBEE, A STUDY OF HISTORY LONDON 1966..

(١) قارن د. غسّان فيناس «فلسفة الموجود عند ابن سينا» **مجلة قضايا عربية**، بيروت ١٩٨٢ عدد ٦ - ص٧٩ فما بعد.
(٢) يراجع آدم ميتز، تاريخ الدولة العربية (بالخصوص).

(1) CF. MAURICE DELAFOSSE, HAUT SENEGAL - NIGER, PARIS 1912

(٢) يراجع - ألبرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت ١٩٧٧،
(١) بيروت ١٩٦٦

(2) SIEGFRIED PAUSWANG, «CONFRONTATION WITH THE OF THIRD WORLD: A CHALLANGE TO EUROPEAN **P 67. F. CULTURE»**, IN CULTURAL SELF COMPREHENSION NATIONS, , **BASEL 1978,**

(1) ET PERSPECTIVE, CF. ANDRE RAYMOND. «LE CULTUREL EURO -ARABEP HISTOIRE
PP. 29 -43. **IN JACQUES BOURRINET, ED.,** LE DIALOGUE EURO -ARABE, PARIS 1979,

(١) يعرف في أوربا باسم (جون ليون الافريقي)
(٢) حول ملك غانا والخبراء العرب لديه يراجع البكري (أبو عبد الله)، طبعة الجزائر (تحقيق دي سلان).

(١) راجع هونكه - شمس الله تسطع على الغرب، الجزائر ١٩٧٣.

(2) R.W.J. AUSTIN ET AL. ; «WHAT WE OWE TO THE ARABS», IN **FF.** THE ARAB WORLD, (THE TWO CONTINENTS PUBLISHING **GROUP), P. 139**

(١) طارق عبد الفاح الفتاح، عن دوزي، «بين الاسلام والفكر الغربي» **المجلة العربية**،الرياض عدد ٥٨ سبتمر ١٩٨٢، ص٢٠ - ٢١.
(٢) AUSTIN ET AL., OP. CIT, P. 150..

(١) يراجع قسطنطين زريق - في معركة الحضارة - بيروت (طبعة ثالثة) ١٩٦٤ ص٣٨٩ فما بعد.

(١) راجع د. زكي نجيب محمود «أضداد تتزاحم»، الاهرام في ١٩٨٣/٢/٦ والاعداد التالية.

(١) راجع: الدكتور محمد فاضل الجمالي، نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي تونس ١٩٧٨ -(طبعة ثانية ٣٢٣ صفحة).
(٢) المرجع ذاته صفحات ٢٦ و٥٧ فما بعد.

بيروت

التنمية الاجتماعية :

أهذا ما يتمناه الغرب بعد الحديث ؟

فان نيو وينهويجز

المقدمة:

ان الحضارة الغربية الحديثة هي التي كانت السبب في انبعاث فكرة الرفاهية الاجتماعية وممارستها وان ما هو أهل لان يسترعي انتباهنا الفائق هو حاضر المركب الذي نتج عن هذه الفكرة ومستقبله وان اتخذ هذا المركب أشكالا مختلفة في مختلف قطاعات الغرب. ويمكن أن يتخذ اهتمامنا هذا أشكالا عديدة.

أولا من الواضح أنه من المهم ان نرى ونفهم ما هو واقع وكذلك ما هو محتمل في كل من القطاعات المهمة الثلاثة التي يمكن أن تنتج عن تقسيمنا للغرب لتسهيل ما نهدف اليه.

والى جانب ذلك فمن المهم ان لا نغفل عن الوحدة الضمنية للحضارة الغربية وأن نعتبر التطور الحضاري الحالي كعامل شامل يؤثر تأثيرا مختلفا في كل القطاعات وانا لمحقون في اختيار هذه الطريقة لان الحضارة الغربية الحديثة اذا ما نظرنا اليها من هذه الناحية هي موضوع يضاهي ويستحق حقا المقارنة بالحضارات الاخرى. فبالنسبة لكل حضارة يمكن لنا أن نبحث عن الكيفية التي تجمع بها ضروريات تصوّر التنمية الاجتماعية وربما توخي طريقها (أو أي اسم مناسب قد يطلق على هذه التنمية في اطار معين).

وقد نكون خدمنا أهداف هذا الملتقى على أحسن ما يرام اذا ما أنصفنا هذين التصورين كلا على حدة. فقد نظّم البرنامج على هذا النمط.

واذا ما اتبعنا أيّا من هذين الطريقين فلا يمكن أن نتجنب الاعتراف بطريق ثالث، وهو البحث عن أهمية التصورات والممارسات الغربية كمثال يقتدى به (ربما مع كل التنقيحات التي يتحتم ادخالها عليها) فيما يسمى بظروف العالم الثالث من أجل التنمية. ويُبذَل مجهود عظيم في مناطق عديدة من أجل البحث عن كيفية تطبيق هذا النموذج وايجاد حلول للصعوبات الكامنة في التنقيحات التي يتحتّم ادخالها عليه. على أن ما يستحق أن يؤخذ بعين الاعتبار هنا ليست الصعوبات الناتجة عن التطبيق المقلّد مثلما هو التساؤل عن صلاحية انتقاء نموذج غربي والاقتداء به. فلا يقف تيار تقويض الاستعمار عند الجانب الاجتماعي من النمو.

ومن الواضح أن التصور المقارن الذي توصّلنا اليه منذ قليل يستمد بعض أهميته من كونه اختيارًا أو في الحقيقة بدلا عن التصور الذي كثر القدح فيه والذي يتمثل في الانطلاق من التقليد ويمكن بعد ذلك النظر في مشاكله الضمنية. وباختيارنا لهذا التصور فان مقالنا هذا سوف يأخذ بعين الاعتبار التنمية الاجتماعية في حدود الغرب في يومنا هذا.

هناك ملاحظتان أساسيتان: ١) ان ظهور مركب الرفاهية الاجتماعية وتنفيذه من مختصات المرحلة العصرية للحضارة الغربية، وان خاصياته حديثة بأتم معنى الكلمة. ٢) وهذا المركب انجاز غربي جديد مميز بصفة غربية. فهو بالتأكيد لا يمثل هدفا من الاهداف الرئيسية والاساسية التي تعطي أسلوب العيش الغربي شكله الحالي. وليس هذا المركب نتيجة تطور عرضي أو عشوائي، بل هو ناتج عن تنقيحات متراكمة اقتضتها تَبِعَات ثانوية غير مقصودة للمشاغل المميزة لمزاج العصر.

وهاتان الملاحظتان معا تجعلاننا نتساءل عن مستقبل هذا الداء الغربي المتجسم في الرفاهية الاجتماعية في المنعرج الحالي وأعني في وقتنا هذا الذي نجد فيه الغرب في مرحلة انتقالية بين العصر الحديث والعصر الموالي الذي لا نعرف عنه الآن الا القليل.

ان الجواب عن هذا السؤال سيمكن الغرب بصفة حتمية من ايجاد صيغة لتأويله الحالي «للتنمية الاجتماعية». فاذا كان السؤال واضحا فلن يكون التأويل مشكلا اما اذا كان الجواب غامضا (وذلك في الحقيقة أرجح) فستنجر عن ذلك آمال غامضة لا تعني شيئا بالنسبة لمن يحتاجون الى سبيل يتبعونه، على أنّا قد نكون سبقنا الاحداث..

فان أول واجباتنا أن نبرز النوعية الغربية الحديثة الخاصة لداء الرفاهية الاجتماعية. وعند ذلك يمكن النظر في كيفية تأثرها بالمشاكل المميزة للفترة الانتقالية ما بعد الحديثة. فقد يمكننا ذلك من القاء نظرة تقريبية على مستقبلها. وهذا ما سيكون بدوره السبيل لتعرّف معقول (لن نحاوله هنا) على المفهوم الذي سيعطيه رجل الغرب غدا «للتنمية الاجتماعية».

النوعية الغربية الحديثة لمركب الرفاهية الاجتماعية:

ان العصر الحديث للحضارة الغربية قد انتهى بأسلوب عظيم بصفة ضخمة وبطولية ولكن بصفة مخربة أيضا ويالالاسف. ويخشى بعضهم أن لا يكون هذا كل ما في الامر وان نهاية النهاية آتية لا محالة في شكل انفجار كبير مثل الذي وصفه نفيل شوت في قصته على الشاطئ. وعلى كل فلم يتجلّ الى حد الآن أي منعرج واضح. نحن الآن نعيش تبعات العصر الحديث. فلو تحدانا أحد لنلخص مشاكله العديدة في كلمة فربما تكون «السيطرة» هي اللفظة التي يجب انتقاؤها.

وليس تحديد انطلاق العصر الحديث أكثر سهولة فالعديد من الناس يرون أن الحداثة تتجلى للعيان في الثورة الصناعية. ولكن ما هي الاشياء التي أنذرت بقدوم هذا العصر؟ في أي حين من الزمن ومن جراء أي تقلّب ملحوظ في الاحداث أو من أجل أي تبدل في الخاصيات بدأ الغرب ينحرف عن المثال الانساني المشترك (يان رومين، ١٩٥٨)؟ وفي هذا الاطار فان اختيارات مختلفة تبدو مفتوحة: اما ان نتّبع ج.و. ناف (١٩٥٨) أو أن نتبع امّنوال ولرشتاين (١٩٧٨ – ١٩٨٠) أو استاذه فرناند برودال (١٩٧٩).

ويقتضي ما نهدف اليه في هذه الدراسة أن نقتصر على بعض الخصائص التي تم بروزها وبلغت أشدها اثناء الثورة الصناعية وبواسطتها. وان اختيار هذه الخصائص هو في نفسه مغامرة لانه يعني انتقاء تعسفيا لعدد محدود من العناصر من كل معقد ونكون بذلك متجاهلين ضمنيا أن معنى كل جزء يتأتى من مفهوم جميع الاجزاء متلاحمة.

بما أن الثورة الصناعية تتركز على الصناعة فان خصائصها المميزة تتضمن تكنولوجيا قاعدتها العلم تتطور تلقائيا كما تتضمن «الشغل» بصفته باباً جديداً في الميدان الحضاري والاجتماعي ومتعددة فروعه. والنظرة الضمنية للانسان في الواقع تملي علينا أن الشخص اذا كان ذاتا فانه يلتقي ويتعامل معه (وهذا يعني محيطه الانساني والطبيعي) كموضوع. وغاية هذا التعامل هي الحصول على أكثر انتاج ممكن ببذل مجهود منتظم. واذا ما رجعنا بالنظر الى ما سبق فان كلمة «السيطرة» ترجع مرة أخرى الى أذهاننا فالانسان كعنصر مسيطر هو الانسان المستبد: وهو أساسا صنف فلسفي يقابله حلما ودما الانسان الشخص وهذا فرد حرٌّ لا يخضع الا لعقله وضميره. وفي ترددنا اللغوي بين هذين التأويلين للانسان فان العلاقة بين الادراك العقلي والسلطة العملية تظهر للعيان وهذه العلاقة بدورها ستبرز كخاصية مميزة للغرب الحديث: «المعرفة هي السلطة».

وكما هي العادة فان لهذه القطعة النقدية وجهين: فمن جهة نجد المزاج الذي لا ييأس [البروميثي]. هذا انسان لن ترده أية عقبة تعترض سبيله. بل انه يبحث عن صعوبات أكبر ويبتكر ويجابه الاخطار ويشيّد المؤسسات والدول والامبراطوريات ويعيد بناء الارض بما في ذلك الحياة فوقها. فهو دنيوي تماما وعلماني بأتم معنى الكلمة بالرغم من آثار التدين التي لا تزال في عقله شغله الشاغل اقتصادي بالمعنى الذي يراه ماكس شيلر (١٩٨٠، الفصل ،الصفحة ٦٠ خاصة) مثلا اذا لم يكن حتما بالمعنى الذي نجده عند كارل ماركس، وان النعت «اقتصادي» الذي كثر استعماله في هذه الايام في العديد من المعاني مناسب تماما كلفظ واحد يلخص أوصاف أسلوب الحياة الغربية الحديثة.

ومن الجهة الاخرى نجد المزاج الذي يعتبر أن العالم المحيط بالانسان ثروة لاتنتهي ولا تفنى وهي تحت تصرفه بدون قيد أو شرط ويمكنه استغلالها استغلالاً منظما وبدون رحمة أحيانا. وقد نتجت عن ذلك مشاكل سرعان ما ظهرت. فبما أن «الشغل» في مفهومه العصري الخاص هو القاعدة الجديدة للمعاش او في الحقيقة المفهوم الجديد للحياة فان انعدام ما يكفي من المال وبالتالي تعذّر انجاز أي شئ في الحياة يعزى مباشرة اما الى الشغل بدون مقابل كاف أو الى انعدام الشغل ليس لاّ. ويقابل الغنى كرمز للنجاح التوأمان الفقر والحرمان. فالنتائج الانسانية كما يسميها هوبسبوم (١٩٦٨، الفصل ٤)ليست نعمة الا الى حدّ ما.

والذي يهمنا هو تفسير هذا التوازن أو ان شئتم هذا الالتباس. وطبقا للمقدار المالوف من المنوية (تقسيم كل شئ الى خير وشر) الموجود في التفكير الغربي (لايسقنق، ١٩٥١، يتحدث عن الجدال المنطقي) فمن المتوقع أن نجد عرضا في قالب اختيار مستحيل أو اختلاف بين صفحات مهمة على حد السواء ومتناقضة مثلا. ولكن ليس هذا هو الحال: فان الوجه اللامع للقطعة النقدية يفوق بريقه الوجه المظلم. وان الكتاب مثل دكنز/و/قلزوودي/ مبالغون وقد يستحقون السخرية ولو أن فنّهم ساحر فلقد بالغوا فيما يعتبره رواد الاعلام في هذا العصر انحرافاً شاذا عن القاعدة العامة: ماهي الاّ تشويشات وقتية غير مهمة تستحق أن يلقي عليها المرء نظرة خاطفة وأن يعتني بمعالجتها من وقت لآخر كي لا تسبّب أي اختلال في الجهاز.

وبينما المرء بصدد طرق هذه الناحية من الموضوع فان كلمة «اجتماعي» تبرز للعيان. وبما أن هذا الامر خطير فانا نتساءل عن السبب الذي جعل أغلب الكتاب يفضلون تجاهله ويعتبرون الكلمة ومعناها فانا نتساءل عن السبب الذي جعل أغلب يفضلون تجاهله ويعتبرون الكلمة ومعناها وكأنها لاجدال فيها. (وبالفعل فان موسوعة العلوم الاجتماعية(سلز، ١٩٦٨) تستغني عن التعريف بكلمة «اجتماعي»). لعل هذا اللفظ اتخذ في معناه الحديث كتكملة وربما كمقابل لكلمة «اقتصادي»: شئ طفيف بعضه ملتبس والآخر اصلاحي . ومن الناحية العملية فان لفظ «اجتماع» يقوم مقام الوجه المظلم للقطعة النقدية ويمثل «اقتصادي» الوجه اللامع. فهناك من جهة تقدّم اقتصادي وتكنولوجي (بالرغم من المعنى الاوسع الذي ينسبه الى هذه الكلمة مثلا مريس قنوبرق، ١٩٥٣) ومن جهة أخرى هناك مشاكل اجتماعية. اما بالنسبة لهذه المشاكل فليست كما يراها كتاب أمريكي «سلوكا يعتبره قسم هام من النظام الاجتماعي كخرق لقانون أو قوانين يقبلها عامة الناس أو يستحسنونها» (روبرت نسبات في روبرت ك. مرتون وروبرت نسبات، ١٩٧١، الصفحة الاولى). ولكن هذه المشاكل مسألة «حياة فوق الهوة» (ألوين دي فوس فان ستينويجك، ١٩٧٧، الصفحة ١٠٥).

اما العمل الاصلاحي الذي تقتضيه المشاكل الاجتماعية حسبما يظن الناس فهو أقدم من داء الشغل الذي خلق هذه المشاكل. فلقد كانت الصدقة قائمة منذ القدم تصوّرا وممارسة. على أن دوافعها وأساليبها اضطرت لملاءمة الظروف الجديدة فان الرأفة الفردية أخلت الطريق

للاصلاح العملي وهذا مشكل ألقي على عاتق الدولة لانه لم يكن هناك من يتحمله. وهكذا فاذا كان العمل فضيلة فان البطالة تستدعي رد فعل غامض على الأقل: فليست الصدقة حلاّ عادلا (ولن نقول باتّا) للفاقة. ولم يبدأ الشك في هذه الفكرة حتى حوالي الحرب العالمية الثانية حين غيّرت ممارستها الى حدّ ما ولا أحد يتحدّى جذورها الى يومنا هذا.

وفي الحقيقة فان هذا الغموض صار طابع العمل الاجتماعي كردّ فعل ملائم للمشاكل الاجتماعية المعترف بها. فاذا نظرنا الى الماضي فانا نقف على هذا الغموض بأربع كيفيات على الاقل. ولو أوردت ما كتبته في الماضي (فان نيونهويدج، ١٩٨١، الصفحة ٨٥ وما يتبعها. وان أردتم دراسة أكمل فانظروا في فان نيو نهويدج ١٩٧٩) فيمكن تلخيص هذه الكيفيات على النحو التالي:

أولا، حتى عندما حدث ان قام الناس بتجديد معنى كلمة «اجتماعي» فلقد كان ذلك استجابه لاحوال خاصة اقتضته شيئا. ونتيجة لذلك نجد أنفسنا في أحسن الامور بعد كل الوقت وكل الاماكن التي مستها الاحداث أمام تحديدات عرضية متراكمة لاتتماشى حتما مع ضرورات المنطق أو التحديد.

ثانيا، فان الظاهرات أو المشاكل التي يطلق النعت «اجتماعي» هي أساسا أمور ذات أهمية طفيفة أما من الناحية النظرية فان النظرة الاجتماعية للواقع تجعل منها أمورا هامشية. فهي كزيادات مريبة تطرأ على أسلوب الحياة الاجتماعي ومع أنها ذات أهمية طفيفة فانها تصبح خطيرة في آخر الأمر. فان طبيعتها المريبة الناتجة عن أصلها الهامشي لا يسلّم بها الا اذا كانت حادة. ومع أنها فضلات فان المشاكل الاجتماعية يمكنها تقويض النظام الاجتماعي لانها طفيفة وخطيرة في آن واحد فان الباب المتعلق بالاجتماعي جوهريا ملتبس.

ثالثا، بما أنها تتمثل في مخلفات الأعمال الاقتصادية فان الظاهرات والمشاكل الاجتماعية ذات قدرة وأهمية محدودتين حتما. فلو فرضنا أن العمل الاصلاحي الملائم سيقضي عليها فلا بد ان تكون محدودة في الوقت أيضا.

تبدو هذه الافكار صالحة لانها توافق الفهم السائد للامور الاجتماعية. ولكن ممارسة العمل الاجتماعي الاصلاحي تنفي ذلك، فان العمل الاجتماعي منذ بدايته أظهر اتجاها ضمنيا نحو التضخم المطرد. وكأن أي مشكلة اجتماعية عند ما تعالج تؤدي الى المعضلة الموالية. ويزداد الاعتراف المتخوّف في هذه الايام بأن القدرة الضمنية على النمو لمركب الرفاهية والضمان الاجتماعيين في الدول التي تمارس هذا النظام الاجتماعي ترمي الى ماوراء الافق وخاصة الافق الاقتصادي. فاذا ما نظرنا اليها معا فان القاعدة المحدودة والنمو الحقيقي غير المحدود يكونان التباسا آخر أساسيا وغامضا.

رابعا، ان العمل الاجتماعي الذي أوجد المركب الرفاهي كوّن وضعا ترتيبيا مخلاّ بالاعتدال والتناسق من نواح عديدة. اما التدابير التي اتخذت وهي لا تنفك تتعدد وتتطلب الاصلاح بشكل بيرقراطي تقني بحت فقد تطرح مسألة الوسائل والاهداف (ولكنها لا تطرحها في العادة). وهذا هو لالتباس الجوهري الذي نجده في نظام الرفاهية الاجتماعية.

والامر العجيب هو أن الاهتمام الاجتماعي رغم أنه بلغ عبر الزمن منصب الصدارة في حديث الناس وفي انتباه المشرّعين السياسيين فهو لا يزال يفهم أساسا فهما لا يمكن أن نقول عنه إنه مشوّه: وأعني كشئ ثانوي أو في الحقيقة هامشي بالمقارنة مع الاهتمام الاقتصادي (بمحتواه السياسي) ذي السيطرة المستمرة. وانه لمن السهل المفرط أن نقول إنه ليس هناك أي تعمد في ذلك لانه يبدو أن الانسان الغربي المعاصر يعتبر الامر طبيعيا: فهذا ما يميز فهمه للواقع وأسلوبه في الحياة. هذا في الحقيقة صحيح ولكن مجهودات عظيمة تبذل كي لا يقع أي تغيير في الوضع. عندما يتمكن جاك أطّالي (١٩٧٩) مرة أخرى من بلوغ الشهرة بتقديمه نوعا من التاريخ العالمي من ناحية يدّعي أنها الناحية الطبية ولكنها يمكنها أيضا أن تسمى بالناحية المتركزة على الكيفية التي يدرك بها الناس الشر ويواجهونه فهو بذلك يلصق بالعالم بتمامه وفي الحقيقة بالمثال الانساني العام سمة هي وان وسع انتشارها فقد بولغ بها حتى أصبحت احدى العلامات المميزة للغرب الحديث: «النظام المفترس للانسان». فان علاقة الانسان، الواقع هي تلك التي تربط الذات بالموضوع.

نهاية العصر الحديث

رغم ان حربين عالميتين وأخرى ثالثة (ان لم تقنا الآلهة شرها) لم تقع بعد أشعرت بقدومها بصفة مؤثرة فليست نهاية العصر الحديث حدثا مفاجئا ومباغتا. لا يمكن تقسيم التاريخ الى عصور موافقة للعقل اذا لم نأخذ بعين الاعتبار التغييرات التدريجية عبر الزمن في مدة معينة. تشمل مباراة في الشطرنج على لعبة البداية ولعبة الوسط ولعبة الختام ولكل لعبة منها خاصياتها المميزة.

وليست الادلة المنذرة بالنهاية في جوهرها الا التبعات والتأثيرات الناتجة عمّا شرع فيه لعبة البداية ثم ترعرع وبلغ القمة في لعبة الوسط. وبمرور الزمن اتخذت هذه الادلة مقاييس جديدة وحتى معاني جديدة. ويبدو أن بعض هذه الادلة المنذرة بالنهاية من مميزات المحيط الخاص بالحضارة الغربية. وبعضها تختص بها علاقات الغرب بأغلب أنحاء العالم بالشكل الذي تظهر فيه هذه العلاقات فوق المسرح العالمي جالبة الاهتمام حبّا للاهتمام. وهناك أدلة أخرى تتعلق بالكيفية التي يؤثر بها كل هذا على الكيانات الاجتماعية الثقافية الاخرى في العالم بصفتها عروضاً قائمة بأتم معنى الكلمة.

ولا يسعني الوقت الآن حتى أسهب القول في النوعين الثاني والثالث من الادلة المنذرة بالنهاية على أني سأقول إنه لو يتبين أن مرحلة قادمة من التاريخ العالمي ممكنة فلا بد أن تتميز بشئ أحسن من تقويض الاستعمار كابادة لعلاقات غير مرغوب فيها.

ولو تفرغنا الآن للاهتمام بالوضع الغربي فانا نجد أن عصرنا يعتبر كأمر لا جدال فيه ان مشاكل اليوم هي كوارث الغد. واعتمادا على نفس الحجة (أو على عدم وجودها) يمكننا بالطبع أن نتبع توفلر في تفاؤله الدائم والاعلان أن مشاكل اليوم ليست الاّ المظاهر السطحية لحلول الغد (ألفن توفلر ١٩٨٠). وفيما يخص هذه المشاكل فكثيراً ما يدعي بعضهم أنه يمكن التعريف بها كالنتائج السلبية وغير المنتظرة الناجمة عن النمو المطرد. وقد روّجت هذه النظرية في سيل من النشرات شهر بها نادي روما كخالق للاتجاهات (أنظر في ما دوز

١٩٧٢، ميزارفيك وباستال، ١٩٧٦)..

اما العلامات التي وقع اختيارها كمواضيع لمجادلات متخوفة فمنها تعدد النسل (وهو لم يعد مشكلة في الغرب) وتضاؤل الثروات والتلوث. ويبدو أن الانشغال المتوتر والجدال المحتدم اللذين نجما عن ذلك بجدارة لا يتركان أي مجال للسؤال الغامض الذي يخصّ اعتبار نادي روما ومن «براسلونه» (انها لعبارة ذكية) مرجعا.

على ان الجواب عن هذا السؤال يدل على الوضع الراهن على الاقل على حد سواء فان جميع من لهم يد في الحملة من أجل تحسيس الجمهور يحملون بدون استثناء شهادات في علم ما من العلوم الاجتماعية. وتبين مجهوداتهم للعيان التقاء وقتيا بين وجهي الموقف الملتبس ضمنيا لعالم الاجتماع تجاه الواقع وهما الخبرة من جهة والانتقاد من جهة أخرى. ونجد تحت هذا الالتباس (وهي في الحقيقة سبب وجوده) الهوة الشاسعة التي تفرّق عالم الاجتماع والواقع الاجتماعي الحضاري الذي ينتج مباشرة من نفس ادراكه لهذا الواقع: وذلك مرة أخرى في قالب العلاقة بين الذات والموضوع فهذا في آخر الامر هو الانجاز الاساسي (وموطن الضعف كما يتضح) للعصر الغربي الحديث.

ان ظاهرته المميزة كما لاحظناه سابقا هي الظاهرة الاقتصادية كأسلوب في العيش لا يجهل معطيات الفكر. وانجازات هذا الاسلوب في العيش لا يشك فيها حتى من يكرهونها. واما مشاكله فان حلولها تبدو أكثر استحالة وذلك لا لسبب آخر غير أن المشاكل الاقتصادية بالحاحها على اعتبار هذه المشاكل كمشاكل هامشية فهي لا محالة ستخفق في البت فيها. ولا سبيل لاي حل حقيقي من دون تجاوز (أو القضاء عليها) لفلسفة الحياة الاقتصادية. وكأني بالذين يلعبون الدور الهام في هذه المجادلة (أمثال بابربرا ورد، ١٩٦٦، وفريد هيرش، ١٩٧٦، وروجي ڤارودي، ١٩٧٩) قد عرقل مسيرتهم انعدام حساسيتهم في هذا المجال. ويبدو في الحقيقة أن المفكرين حكموا على أنفسهم بالصمت في ما يخص مسألة العجز عن تجاوز مفهوم حضاري فكري ما منذ أن أثار هذه المسألة سارتر (١٩٦٠) - واذا نظرنا اليها الآن فقد لا تكون الكيفية التي أثار بها سارتر المسألة مصيبة جدا.

ولو عدنا الى الادلة المنذرة بالنهاية فانا نجد فيها العديد وخاصة الادلة التي تبدو أقرب وهي من أجل ذلك تثير اهتمامنا أكثر.

ففي مختلف الدول التي اختارت الضمان الاجتماعي لم تصاحب الثروة السعادة بل جلبت عدم رضى متزايد في كل مكان لاسباب لا تفتأ متعددة ومختلفة. ولا تزال ألفاظ مثل استلاب واستغلال تستعمل للتخلص بدلا من التفسير لان قدرتها على التحليل والتشخيص أصبحت ضعيفة. فما شأن هذه الادلة التي يمكن النظر فيها مباشرة اذن؟ هناك ثلاثة منها تستحق أن نختارها في نطاق ما نهدف اليه في هذه الدراسة وهي:

١ - نهاية «الشغل»، ٢ - نهاية جنة الرفاهية الاجتماعية، ٣ - ما يتضمنه نموذج الذات والموضوع للواقع من انعكاسات مخرّبة له.

١ - الشغل:

ان الشغل كصنف اجتماعي ثقافي متميز وكسبب غالب في أسلوب عيش كامل هو من الخاصيات التي ينفرد بها الغرب. وهذا أمر غير مجهول ولكن الاعتراف به غير كاف فانا نجد مؤلفا عاديا كالذي كتبه كبلو (١٩٥٤) يعتبر أصول الشغل كأمر لا يجهله أحد ولا يحتاج حتى لاي تعريف، كما أشارت اليه حنة أرند (١٩٥٨) فان العصور الاخرى والاقاليم الاخرى لم تظهر حتما أيّ تصور او مركب يضاهي مفهوم الشغل عند الغرب، وحتى الحاح الصينيين (اتباع كنفوشيوس وكذلك الشيوعيون منهم) على العمل والقناعة فهو تابع لباب آخر. فهو أمر من طرف النخبة الفلسفية والسياسية موجه للجماهير وهو يطابق بسهولة المثال الذي وصفته أرند يتمثل في مقابلة الكدّ بالراحة.

لقد ذكرنا سابقا أن هيمنة داء الشغل غير المحدودة كان لها تأثير ملتبس (جورج فريدمان، ١٩٦٤). ولما جرّبت معالجة الوجه المظلم للقطعة النقدية (روبرت بلونر، ١٩٦٧، رونلد فريسر، ١٩٦٨) فان أحدث اتجاها يبدو الآن لارجعة فيه نحو التغلب على الشغل بصفته القاعدة المدعمة لأسلوب اقتصادي واجتماعي وحضاري في العيش. فان الشغل (لا شك بدون قصد) بصدد الطرد من مركزه الاساسي والمسؤول في ذلك هي التأثيرات المتراكمة الناتجة عن الانظمة العمالية الرامية لتحسين أحوال العمّال وأجورهم والمسؤول والمسؤول هو التعدد التكنولوجي للطاقة التي هي تحت تصرف العامل وهو أيضا التصرف العلمي في أساليب العمل من الحصول الى الانتاج. وما الثورة الآلية والالكترونية غير قمة الجبل الثلجي البارزة من البحر.

ويمكن تحسين موقع الباحث بتقسيم الشغل الى ثلاثة أصناف عامة: صنف يتطلب خبرة عالية وصنف يتطلب خبرة عادية وآخر لا يتطلب أي خبرة، ونجد معظم الشغالين من الصنف الوسط. على ان التطور الحالي يقضي على هذا الصنف الوسط بالاضمحلال: فان تكاليفه فائقة وجدواه قليلة لذلك فان تعويضه صار ممكنا. وينتج عن ذلك أنه يمكن الابقاء على الصنف الاعلى العيادي وهو الصنف الضروري والثقيل التكاليف. أما الصنف الأسفل فلا يمكن تعويضه لأسباب مختلفة جدا فيمكن الابقاء عليه ما دام هناك أناس منبوذون يقبلون أن يعملوا مقابل اللوازم الضرورية للعيش أو دونها، وتتدهور أخلاقيات الشغل في كل مكان وحتى في المستويات العالية. اما «رجل التنظيم» الذي تحدث عنه وايت (١٩٥٧) فهو قيادي وليس متعهدا يتصف بالتجديد أو بالقدرة على مواجهة الاخطار. فعوضا عن بورنهام (١٩٤٦) يقرأ الناس الآن ڤالبريث (١٩٧٦).

ان النقابات عندما تطالب في الظروف الراهنة بالمحافظة على مكانة الشغالين في مؤسسات قائمة ولكنها قد تكون متداعية فانها تحارب حروب الاجيال الماضية. ان برنامج التشغيل العالمي المنبثق عن المكتب العالمي للشغل اذا لم يوهن معنى «التشغيل» فانه قد يذهب الى خلط استعمال أخنى عليه الدهر لمعنى خاص لكلمة «الشغل» برغبة أخنى عليها الدهر وكذلك في تطبيقه على العالم باجمعه لخاصية هي في الحقيقة غربية حديثة. والاغرب اذا لم نقل الاكثر تأثيرا هو الجدال الذي لا يزال يزداد حدة في وسائل الاعلام خاصة حول مصير العاطلين عن الشغل تقول هذه الوسائل ان حياتهم ليس لها معنى وتعتبر ان هذا ينطبق بالخصوص على الشبان الذين لا يجدون سبيلا الى سوق الشغل بعد أن وقع اعدادهم لهذه السوق ولا لشيء آخر طيلة ربع حياتهم قضوها في المدارس. ويذكرنا هذا بعنوان بولز **حياة ملؤها الحفر**.(شرهادي، ١٩٦٤) المستعمل

بخصوص ظروف الشباب المغربي. (.(وهذا استعمال غير صالح لانه يعطي ضمنيا دورا محوريا للشغل في ظروف مغربية بحتة ثقافتها مختلفة).

· ولو وفّق هذا النقاش في التغلب على التحسر العاطفي فانه من المحتمل أنه سيقع في اطار مألوف وهو اعادة التصنيف وفي ذلك بدون شك خطر الرجوع الى الوراء من جديد. وان الشهرة الحديثة للماركسية بعد ان نفض الغبار الذي تراكم فوقها لهي تحذير واضح في هذا المجال (ألان توران، ١٩٨٠). وهناك عمل ربما يكون أصعب يجابهنا وهو تفسير انحطاط «الشغل» بصفته صنفا اجتماعيا وثقافيا محددا وفاصلا للثقافة الغربية. ومن الواضح ان هذا سيتطلب منا سعيا يتجاوز اسناد معنى مؤكد أكثر من معنى «وقت الفراغ» لكلمة الراحة (نلس أندرسون، ١٩٦١، جوفر دومازيدي ١٩٧٥). وهذا يقترن بمعنى الانتاج واعادة الانتاج ووسائلها ويقترن في نفس الوقت بالافق المتبادل حيث نواجه الفرد والمجموعة كمؤسسات على مستويات عديدة. وليست هذه مشاكل اجتماعية فقط.

نقلت جريدة لوموند بتاريخ ٤و٤ مايو سنة ١٩٨١ (الصفحة ١٠) واقعة مهمة قد تكون مفعمة بالعبرة. ناقش مجمع الكنيسة البروتستانية الفرنسية المجتمع في فيفي (مقاطعة أرداش) بين الاول والثالث من مايو تقريرا موضوعه الشغل. وقد أعدت هذا التقرير لجنة جمعت بين اختصاصيين في علم الاجتماع ونواب عن النقابات والجامعات والصناعة وآخرين لهم اتصال بمجموعات مثل العمال المهاجرين والمساجين. ويؤكد هذا التقرير على اعطاء صبغة نسبية لمفهوم الشغل بصفته «الميل الاساسي للانسان» اذا ما قورن «بالبحث عن الحب أو النشاط الرمزي». وهذا موقف محيّر لأن فيبر (١٩٢٠) كان قد ركز اخلاقيات الشغل على الديانة البروتستانية: وهذه نظرية دحضها فنفاني (قرين، ١٩٥٩) الصفحات ٦٥ - ٨٦).

٢ - الرفاهية الاجتماعية:

والظاهرة الثانية التي سننظر فيها هي احتضار الرفاهية الاجتماعية. وقد يتسع مشمول دراسة هذه النقطة أكثر مما يسمح به ديفد ما كروف لنفسه في درسه لمركب الشغل والرفاهية الاجتماعية..

وكما تشير اليه الدراستان اللتان أعدهما لهذا الملتقى نوتا ودي كوك بخصوص هولاندة فان مستقبل الرفاهية الاجتماعية لم يعد زاهرا. واذا نظرنا الى الامر نظرة سطحية فنحن أمام طلبات متصاعدة موجهة الى امكانيات تنمو بسرعة أقل ان لم تكن في طريق النقصان. وفي دراسة أكثر تعمقا يرى كروزير (١٩٧٠) (بخصوص فرنسا وليست فرنسا صالحة لان تكون قدوة في ميدان الرفاهية الاجتماعية) ان المجتمع معطل: فهو ضمنيا محافظ عوض عن أن يكون متطلعا لان «الفردية الفوضوية والبيروقراطية المقاومة للتفتح» تتآمران حتى لا يطرأ عليه أي تغيير. ولبّ الامر (وهو أمر تجدر اعادته) أن النزعة الاقتصادية المسيطرة تجعل مسبّقا من أي اعتبار غير اقتصادي شيئا هامشيا وفي الحقيقة مشوها: وليس بذلك دواء لان القدرة على التعرف على الواقع مفقودة. وها نحن مرة أخرى أمام مشكلة العجز عن التجاوز: فلا بد لسير الحوادث أن يفرض ما استحال على العقل تلقائيا، فاذا كان المسكن **آلة للعيش**، (لوكور بوزيه، ١٩٤٦) فان المدرسة تصبح برنامجا يهدف الى تمكين الشخص من شغل يوفر له معاشه. وهذا مصدر اختصاص مثل اقتصاد التربية (طالع ر.ج.ديفس وج. م.لويس، ١٩٧٥، مثلا). وهذا ما يفسر أيضا الحملة التي قامت بها اليونسكو في الخمسينيات من أجل تحديد المتطلبات في ميدان اليد العاملة كوسيلة للبت في التخطيط التربوي (ويعني ذلك المدرسي) في البلدان النامية: وهذا خلط بين الثقافات تمكن مقارنته بالخلط الذي تسبب به المكتب العالمي للشغل والذي تحدثنا عنه سابقا. وفي نفس المضار فان الضمان الصحي (وهو وقائي أكثر منه علاجي) يرمي الى الابقاء على القدرة على العمل عند الناس أو تحسينها. (واذا ما نظرنا اليه من هذه الناحية فان التفجر السكاني ليس الا أثرا جانبيا غير مقصود) ومما يخالج صدورنا احيانا بصفة ملحة أن هذه تصورات ضيقة للغاية لما هو واقع. على أن ما قد ينتج عن هذا الادراك من اصلاح للوضع تشفع فيه عادة الهياكل المعنية فهي تظهر عند ذلك كمؤسسات تهدف الى خدمة نفسها قبل كل شيء. فلا بد من الاعتراف بأن ما يسمى «تنظيم شؤون الفقر» ليست مدعاة خيالية للرعب.

ليست مدعاة خيالية للرعب.

ان شبح تفرّغ المؤسسات العاملة في ميدان الرفاهية الاجتماعية (باوسع معنى لذلك) لخدمة نفسها قبل الغير هي ظاهرة تتحقق أكثر فأكثر. فان البناية التي تكاد تكون في غاية الاتقان هي الحيوانات الضخمة الجسم في عصرنا الحاضر، وهي صالحة للانقراض. ومما يزيد في ذعرنا تعدد التدابير والخدمات الاجتماعية ان كل ذلك يحول الشخص الى حالة قبل أن يهتم به أو أن تشخيصاتهم المتعددة لمفهوم حالة لا تشبه الواحدة منها الاخرى ولا نعني أن المهم في الحالات هي تبعاتها على ممر الزمن عوضا عن خاصياتها الجوهرية أو ان معالجة الحالات وكأنها مشاكل موجهة الى التصرّف في المشاكل عوضا عن حل المشاكل. ما نعنيه هو أن الطبيب الذي يرسل بك الى منزلك بعد ان أصلح ركبتك لايهتم بما تشكو منه في مكان آخر أو من جهة أخرى أو ان المساعد الاجتماعي اذا ما التقى بك فانه زيادة على تحديده لمشكلك سوف يدعي انه له الحق أن يقبل اعترافاتك وان يرشدك الى الابد: وهو بذلك يضمن ويزيد اذا أمكن في نصيبه من قطاع الخدمات في سوق الشغل.

وكما أن المساعدة على النمو تزيد في التبعية عوضا عن رفعها فكأن الضمان والرفاهية الاجتماعيين محكوم عليهما بالزيادة (ونعني بالالحاح والتحريض عليها) في آثام المجتمع. فاذا كانت الفردية المفرطة من آفات المجتمع الغربي الحديث فان عالم النفس والمحلل النفساني والمساعد الاجتماعي وعالم الاجتماع وحتى الجمعية السياسية او الشيعة الدينية كلهم يتنافسون كي يحصلوا على الامتياز الذي يتمثل في معاضدة الفردية وذلك واضح من خلال الكيفية التي يخاطبون بها ويعاملون حرفاءهم ومشتركيهم. فعندما يتصاعد تعاطي المخدرات والتخريب والعنف والاجتناب الصريح للعمل فان مصالح الرفاهية الاجتماعية تجيب على ذلك بالتفهم: فليست هذه المصالح عاجزة على ايجاد حلّ فقط بل هي في الحقيقة تجد في هذه المشاكل قوتا لها. وبما أن المسؤوليات مفرّقة (ان لم نقل مشتّتة) فلا أحد يتفقد دفاتر انجازاتها ما عدا منافسيها ويصيرون بهذه المناسبة أندادها.

ولا يمكن ان تؤدي هذه الاستنكارات القاسية المنتشرة الى ادانة كلية للرفاهية الاجتماعية سواء أكانت غاية أم تجربة خيبت الآمال. ان صيحة ايفان اليتش (١٩٧١) مطالبا «بمجتمع بدون مدرسة» ليست الا عنوانا ذكيا لكتاب واسع الرواج ولكنها لا تمثل حلا للمشاكل الخطيرة التي تتميز بها (بالنسبة لهذا الكاتب) التربية الحديثة. وانما مفاد هذه الاستنكارات هو أنها توحي أن تجربة الرفاهية الاجتماعية بلغت حدّا لا يمكن بعده الحصول على أي مكسب الا بدفع ثمن متفاوت وحدّا تصبح فيه بعض المكاسب مستحيلة المنال. وتأتي لعبة النهاية بتبديل للافكار وحتى بالقلق.

٣ - نموذج الذات والموضوع:

نجد تحت المشاكل التي أشرنا اليها كتدهور معنى الشغل ونقائص مركب الرفاهية الاجتماعية الظاهرة الثالثة التي انتفيناها ونعني «بناء الواقع الاجتماعي» (بيتر بارقروتومس لكمان ١٩٦٦) وتتمثل في صيغة العلاقة بين الذات والموضوع حيث يدل التصور الفكري على التحكم العملي. اما على المستوى التحليلي المجرد فلقد أظهر هذا المركب قوة عظيمة: قد كان له فضل كبير في تجاوز الغرب للنموذج الانساني المشترك على أنه هناك ثمن لا مناص من دفعه. واما على المستوى التجريبي حيث يتصل الانسان بالانسان ويعامله فان الانعكاس الاساسي للعلاقة لابد أن يخلّف المشاكل. فاذا ما تصرّف دجون في العالم المحيط به بما في ذلك دجاك فذلك أمر. على أن الامر يختلف تماما اذا ما فعل دجاك ذلك (ونعني اذا ما فعل ذلك بالعالم بما فيه دجون). عندما يكره على التنازل الى وضع الموضوع فان الشخص الذي كان ذاتيا لا يمكنه الا أن يحسّ بالحرمان (في مفهومه الاصلي الذي أعطاه اياه هيقل ١٨٠٩، الفصل السادس ب) بدلا من المعنى المشتق الذي نسبه اليه ماركس (ماركس، ١٨٤٤).

ومرة أخرى فان الفكر الغربي الحديث لم يجرؤ على استخلاص العبر والمطالبة بمراجعة جذرية للنموذج. فاذا ما نظرنا الى ما مضى فمن الواضح أن الثمن المطلوب كان دون القيمة. كما قلنا سابقا فان كل ما حاوله الغرب يتمثل في تحضير علاج جزئي أو، بدلا من ذلك، في ممارسة قلب المواقف التي أنجزت عبر التاريخ. والمحاولة الاولى تؤدي الى الرفاهية الاجتماعية وتؤدي الثانية الى تفكير ماركسي ثوري بصفته نظرية قابلة للتطبيق ويدعمها هذا التطبيق. (ولن تكون نهاية المأساة المنطقية أو ملخصها الا مثالا خياليا هو أبعد من الافق التاريخي. واذا ما اعتبر الناس أن العكس التحليلي للمركب المتكون من النظرية واذا ما اعتبر الناس أن العكس التحليلي للمركب المتكون من النظرية ومقابلها موافق للتاريخ (وذلك تأويل لنموذج الذات والموضوع) فلم يعد هناك أي منفذ: وذلك مشكل منويّ لا حل له).

والعلوم الاجتماعية لانها تدعي انها علمية فقد اعتنقت بصدق (ولكن في آخر الامر بدون تبصّر) نموذج الذات والموضوع وجعلت منه ضمنيا تصورها المفروض للواقع. وهذا ما وقع في آخر الامر للعلوم مثل علم النفس والطب. على أنه يمكن لنا أن نلاحظ بعض التجاعيد على سطح هذه الساحة الهادئة ظاهرا.

اما في ميدان علم الاجتماع فان الاهمية الاساسية لمدارس مثل مدرسة التفاعل الرمزي (هربرت بلومر، ١٩٦٩) أو مدرسة المنهج الاثنولوجي (هارولد قارفنكل، ١٩٦٧) اذا ما قورنت بمدرسة تحتضر كمدرسة التوظيفية النظامية (تالكوت بارسنز، ١٩٥٢) لم تقدَّر الى حدّ الآن. ومن الاعمال الجديدة التي تستحق العناية لنفس السبب ما ألّفه ايرفنق قوفمان (١٩٧٤) وم. كروزيي وإ. فريد بارق (١٩٧٧).

ويبدو الحال مختلفا بالنسبة لعلم الاقتصاد على أنّ ذلك الاختلاف قد لا يكون كبيرا[1] وقد يكون التخطيط الاقتصادي في هذا الميدان أكثر أهمية من النظرية. فلقد كان هذا التخطيط ينسج في منطلقه على منوال الآلة الميكانيكية وفي هذا في الحق تواجه بين الذات والموضوع فكان المخطط يحدد الاهداف ثم يلخبط الواقع الاقتصادي سعيا وراء تحقيق هذه الاهداف طيلة حقبة زمنية عينت مسبقا. لقد كانت مخططات الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية في السنين الماضية العديدة مثالا لما سمي بتصور «الموازنات المادية» (و. أرثر لويس، ١٩٦٦). وقد خلى هذا المثال السبيل الى صنف مجاور هو أقرب الى النظرية التفاعلية (ج. تنبارقن، ١٩٥٦). وتتركز التحويرات التي أدخلت لتصليح هذا المثال على تحديد ثلاث نواح لكل وضع تخطيطي: العناصر القارة والعناصر القابلة للتغيير والمخطط. ويعتبر الدارس هذه العناصر كمركب تفاعل وهو من أجل ذلك يفارق المخطط وقتيا. اما في المرحلة الموالية من عملية التخطيط فيلتئم الدارس والمخطط من جديد ويكونان عاملا منفذا للتخطيط. وعند ذلك نجد أنفسنا من جديد أمام النموذج الاصلي للذات والموضوع.

وبما ان هذا التجديد أدى الى مخططات متتابعة يبدو أن الباب سيفتح في وجه وقفة توجيهية (سيبرنيتيك) نوربرت فينر، ١٩٤٨) ومعها الامل في جدال أساسي موضوعه قدرة الواقع اذا ما «استثرناها» بواسطة «الراجعات» (فيدباك) الصادرة عنه على التضلع بدور يختلف عن الدور الذي أسند اليه في العلاقة بين الذات والموضوع. ويكون الامل من بعد ذلك اذن، هو قلب هذه العلاقة والتوصل الى علاقة بين ذاتين (انترسبجكتفتي) أو شيء من هذا القبيل. ولا يبدو أن مثل هذا الجدال قد شرع فيه بعد. فان العلوم التوجيهية (سيبرنيتكس) ما تزال في آخر الامر آلة تصرف أكثر منها مشكلة فلسفية ولقد عملت نظرية الانظمة فعلا على ابقائها هكذا (لودفق فون برتلنفي، ١٩٦٨. روبرت بوقسلو، ١٩٦٥، فردريك ثاير، ١٩٧٢).

ولعل علم الاقتصاد لانه ضيع هذه الفرصة لا يجد نفسه في موقف يختلف حقا عن موقف علم الاجتماع. على ان تغلب نموذج الذات والموضوع غير كامل وقد يطرأ عليه تدهور آخر ولكن لم يظهر أي تحدّ صريح الى حد الآن.

ولعلها ظاهرة قد تنبئ بما هو أهم وهي تتمثل في الاهتمام الجديد في علم الاجتماع بحقيقة قديمة في علم البشر ونعني استعمال ملاحظة المشارك (د جورج ج. مكول وج.ل. سمونز، ١٩٦٩، ج. فريداريش وهم. لدك ١٩٧٥). وهنا تخلي المعاملات بين الذات والموضوع السبيل على الاقل طيلة مهلة للاشغال التطبيقية لعلاقة حقيقية أو ظاهرية بين الذاتين (انترسبجكتفتي). ولكن لان الموقف بين الفاعلي (انترسبجكتف) يعتبر بالضبط كحيلة منهجية فان مضموناته الاساسية لا تزال تمتنع عن الاهتمام الفلسفي الملائم.

وهكذا وعلى عكس ما يمكن للانسان أن يتوقع فان العلوم

الاجتماعية لا تزال غير قادرة على تحويل الصعوبات التي تعترضها عند معالجتها لنموذج الذات والموضوع الى دافع لاعادة نظر جذرية في أس منطلقاتها. فاذا أردنا أن نجد مواجهة مباشرة للمشكل الاساسي فلا بد أن نتجه الى العلماء. فلم يعد من الحرم عندهم أن يعترف الانسان أن نموذج الذات والموضوع هو أصل المعضلة وان يناقشه اعتمادا على ذلك. **الخلف الجديد**(ايليا بريقوجين وازبال ستنجر، ١٩٧٩) هو العنوان المعبّر الذي يتحلى به عمل يبدو مهمّا جدا في هذا الميدان.

على أن المشكل لا يزال بدون حل. وقد ظهر أخيرا كتاب يضم دراسات ألقيت في ملتقى وعنوانه العلم والضمير: التصور أن للكون (١٩٨٠) وقد اتقد الكتاب انتقادا لاذعا من أجل «غوغائية» (ديماغوجيا) المنافية للعلم (لومند ١٤ سبتمر و١٢ أكتوبر سنة ١٩٨٠ وكذلك ٢٦ أبريل سنة ١٩٨١: ألفرد كستلر وجان كلود بكار انتقدا ايف جيقو وهتأحد منظمي الملتقى).

وفي الحقيقة لعله يمكن لنا أن نعتبر أن التصورات التي تدافع عنها هذه المنشورات تصورات اتفقت في النهاية على مواجهة بناءة للواقع تسمح للغرب بعد الحديث أن يلتحق بالجنس البشري (اذا صح هذا التعبير) بعد فترته الحديثة الفريدة. ومن جهة أخرى نجد هنا اختلافاً في المزاج: وهو فرق طفيف ولكن أهميته كافية كي يرى فيه عدد من النـــاس قرارا فـــاصـــلا (روبكون) مـــا يزالون يرفضون اتخـــاذه. وجوهر تحليل لريقوجين أنه في آخر الامر نجد أن الاستلاب الذي ينجم كتبعة ثانوية عن مركب الذات والموضوع سوف لا يؤثر فحسب على الموضوع بصفته ذات سابقة انعكس موقفها في هذه العلاقة بل وحتى على الذات كذات. فان المرء الذي يلعب دور الذات يجد نفسه في آخر المطاف وحيدا غريبا في عالمه (الصفحات: ١٠ و١٦). اما جيقو فانه في مناقشة شيقة حول العلاقة بين التفكير الاسلامي والتفكير الاوربي الحديث أقام تفرقة في الافكار بين ابن رشد الذي يبقى باوربا في طريقه نحو «الفلسفة العقلية البحتة» وبين ابن العربي الذي يرجع الى الشرق الاوسط ويلتحق بفلاسفة الرؤيا في الحدث وهم فلاسفة يؤمنون عمليا ونظريا بمكان وزمان يختلفان عن الزمان والمكان اللذين نحس بهما» (الصفحة ٢٤). ومن الواضح ان هذا يتضمن (كما تبرزه قائمة المواضيع التي طرقت في الملتقى) استدعاء ظاهرا الى الاهتمامات التي تسمى بشبه العلمية. لا شك ان العديد من الناس سوف يخافون شر ما هي قادرة عليه ما دامت أسسها غير معروفة بصفة كافية سواء أكان ذلك بمفردها أو بالنسبة للعلم الحقيقي. وانا نودّ أن نعرف الثمن الذي يجب دفعه لقبولها ضمن القطيع.

فاذا كان العلم سابقا للعلوم الاجتماعية فهذا لا يعني أن العلم قد وفق الى حلّ مشاكل الانتقال من فترة ثقافية الى التالية ونعني من بناء للواقع الى البناء الموالي. فاذا نظرنا الى العلم بتفاؤل فسنقول إنه شخّص هذه المشاكل بعزيمة أكثر تعمدا.

المآل: «التنمية الاجتماعية»؟

لو فرضنا ان الفكر الغربي لن يعدل في الوقت الحاضر عن اعتبار المشاكل التي تعترضه كتحدّيات لابد أن يستجيب اليها فان مشكلة المرحلة الانتقالية بعد الحديثة لا يستحيل تحديدها. وبما أنه ظهر جليا أن التطور الثقافي هو تطور سلبي يؤدي بالتصور الاقتصادي بصفته فلسفة الحياة المسيطرة وأسلوب العيش المسيطر الى طريق مسدودة فان البحث قائم في سبيل ايجاد فتحة تمكنَ من الاكتشاف.

وفي هذا المجال يجدر بالمثقف أن يلتزم التواضع رغم أنه لا يستحسنه. أولا ان مشكل النموذج الثقافي الآتي (توماس كون، ١٩٦٢) يتمثل في أنه لم يأت بعد وأن تأثير النموذج المنصرم المتواصل (لعدم وجود خلف له) هو حاجز قوي في سبيل الفكر الذي يبحث عن النموذج الموالي. ثانيا ان التطور الثقافي في مظهره التخريبي وفي مظهره البناء على حد سواء هو أمر نعيشه بدلا من أن نفكر في اكتشافه. وان وضع المثقف السيئ بالرغم من كارل بوبّر (الكاتوس ومسقريف، ١٩٧٠ الصفحات ٥١ الى ٥٨) يتمثل في أنه أكثر نجاحا في رؤية الماضي منه في رؤية المستقبل.

وبعد هذا القول لعلنا لن نكون مفرطين في الجرأة اذا فرضنا ان الاكتشاف سيقع بوجه الاحتمال الغالب حيث تكمن المعضلة الكبرى. فلنتذكر أسلوب الثورات. فهي عندما تدعي انها ترمي الى محو كل شيء كي تبدأ من جديد فان ما تحاوله بالفعل هو القضاء على أسوأ القيود التي خلّفها الماضي للمستقبل. ان استمرار عدد مفرط من المواضيع التي يشبه شكلها الحلقة الدائرة يعتبره الناس ضمنيا كأمر مفروغ منه وذلك باهمالها عند بذل المجهود (فرنسوا فوري. ١٩٧٨).

اذا تحدثنا ولو كان ذلك على سبيل التقريب عن اكتشاف معقول في جزء أو مظهر من نموذج ثقافي محيط أو من أجله فلا بد أن نظهر انتباهنا وحذرنا. وان التفكير المعتمد على أجزاء ومظاهر لواقع محيط هو استعمال طريقة تحليلية اولاها الغرب الحديث مكانة قصوى ان لم نقل إنها من خاصياته: ونجد أنفسنا مرة أخرى أمام استحالة التجاوز. فذلك يثبت حقيقة السؤال حول علاقة الجزء بالكل. فهل سيظهر في شكل **الجزء من أجل الكل** [برز برو توتو] بالمعنى المنطقي أو كقوة محركة أو كمسير (كتلست) بالمعنى الحركي أو كقوة مستهلة بالمعنى التنظيمي؟

ويمكن توضيح الصعوبات المتضمنة بالرجوع الى نظرية مكس فيبر التي أخنى عليها الدهر حول الاخلاقيات البروتستانية. فهو يحلل بدون أن يسميها خصوصيات النموذج الثقافي الغربي الحديث. وهو في تحليله هذا يعتبر كشيء مسلّم به تميز أحد قطاعاته أو مظاهره وهو القطاع الاقتصادي. وعوضا عن وضع هذا القطاع في الاطار الاوسع الذي نسميه هنا بأسلوب العيش الاقتصادي كما فعلنا فيما سبق فهو بعد ذلك ينظر فيما يربط بين العنصر البارز وأي عنصر يدخل في تكوين الصورة الشاملة. وهو في سعيه هذا يقع على الاقل في فخين في آن واحد كما كان ذلك متحتما من أجل الحال الذي كان عليه علم الاقتصاد آنذاك. وهو يتصور نوعاً من التعليل حيث لا يوجد في الواقع الاّ توافق وتكامل. ويهذب صورته بتقديمه لمثال ذي عنصر واحد بينما يمكننا أن نتصور مركبا ذا عناصر عديدة: وهو يدعي طبعا أن أي عنصر آخر مفروض وجوده تحت العنصر الذي اختاره. وهكذا فان ما يمتاز به المثال الثقافي الغربي كما يجرّبه فيبر فهو يصوره في مظهرين من مظاهره أو مكوّنين له انتقاهما الاول لانه متميز والآخر لاسباب مرجعها اختراع فيبر الباحث. ويتطلب هذا حججا ملائمة ولكن هذه الحاجة ربما لم تكن ملحة في عصر فيبر. واذا

مارجعنا بالنظر الى الماضي فانه من الواضح أنا قد نرغب في معرفة الاسباب التي حملته على اعتناق ايمان نظري حي في ظروف علمانية ساطعة. واذا ما تركنا هذا الآن فان العنصرين اللذين انتقاهما يظهران بشكل **الجزء من أجل الكل** الى حدّ ما: وينتج عن ذلك توحيد ضمني أو ان لم يكن ذلك فهو تراكب غريب. وزيادة على ذلك فقد رتّب هذين العنصرين في صيغة مركب مسبب. وتستحق طبيعة هذا التعليل أن نمعن فيها النظر. فهي تاريخية الى حدّما. ولكن في تعبيره عنها كصنف مثالي فانه يحذف هذا الاعتبار للتاريخ من أجل التعميم التجريدي. ولا يسعنا الوقت الآن لان ننظر فيما كلفه هذا **العمل البطولي**. على أن ما يهمنا هو ما ترتّب على ذلك. وذلك لا يظهر للعيان بعد في الاستعمالات المنتشرة لنموذج فيبر عند مؤلفين مثل فريدريك هوفي (١٩٤٨) أو روبرت بله (١٩٥٧). على أن ذلك ظاهر مع الاسف في الكتابات التي تطبق نظرية فيبر في سياسات النمو في العالم الثالث. ففي هذا الاطار يعكس تصوّر التسلسل السببي. فان العلاقة بين العامل السببي والنتيجة تنقلب الى العلاقة بين الهدف المحقق(في المستقبل بلا شك) وما يرتكز عليه. وليس هذا عكساً تصوريا مفعما بعواقب لم يقع فيها النظر ولكن زيادة على ذلك فان الافتراض الضمني لعلاقات سببية بين أمر واحد وأمر آخر قد يؤدي الى مفاجآت غريبة وكثيرا ما يقع ذلك. ومن الناحية النظرية فان الاهتمام بالنمو الاقتصادي في العالم الثالث كأمر يتطلب بواعث دينية أو أسباب مشابهة هو اهتمام مبني على هوّة. وما هو أشنع وما تشترك فيه هذه النظريات مع نظرية فيبر هو أنه في نطاق النظرية حول الاخلاقيات البروتستانية فان تصور الدين نفسه يصبح مسبقا هامشيا من جراء الاهتمامات الاقتصادية وهو من أجل ذلك يصبر مشوّها.

ويصح في هذا المجال ما بينّاه سابقا بالنسبة لتصورات المشاكل الاجتماعية.

وما نستنتجه وقتيا هو أن البحث عن اكتشاف ابتداء من منطلقات جزئية (ربما كانت أهميتها محدودة في الظاهر) قد تكون من السبل القليلة ان لم تكن السبيل الوحيدة المفتوحة امام الفكر الغربي المعاصر. وليس من المتحتم أن يكون هذا عملا **تافهافهو** بصفته وسيلة تحليلية وكدرب من الوصف التاريخي لا شك قادر على الاتيان بالنفع. ولكنه قد قد يؤول الى الاغراء، اذا ما عوملت العلاقة بين المظهر المنتقى لهذا الهدف وبين المجموع المحيط معاملة تحليلية وعملية بطريقة ليس لها مبرر.

وفي هذه المرحلة من تحليلنا يبدو أن الوقت حان للبحث عن نقاط الاكتشاف الممكنة. فاذا أخذنا بعين الاعتبار التحذيرات التي وفقنا في تشخيصها فانه من الممكن أن نراجع ظواهر الثقافة الغربية ما بعد الحديثة كظاهرة انتقادية. ويمكننا في الحقيقة أن ننظر من جديد في كل ظاهرة وجدناها متسائلين هل يوجد وجه لامع يقابل الوجه المظلم الملتبس للقطعة النقدية. ما هي العراقيل التي ستضطر الناس لا الى اليأس بل الى تجاوب سيتبين في المستقبل كتجاوب جديد وخلاق: وهكذا فان ما كان يبدو حاجزا يصير سبيلا مفتوحة. وكيف يمكن لمنطلقات مثل هذه قد نكون غير مفهومة كيف يمكن لهذه المنطلقات ان تدفع الى الامام انطلاقا من الفترة الانتقالية المعربدة مرحلة الصفاء من جديد بواسطة تأثيرها العام الذي هو منطقي وعملي في آن واحد؟

ومن السهل أن نقول في الحديث عن أمور مثل هذه إن أي تنبّؤ أعمى يساوي تنبؤا آخر. والظاهر أن هذه هي الحالة. وكلما ادعى أناس يظنون أنهم يرون آخر المطاف أنهم يحتكرون التقرير السياسي للتوصل الى الاكتشاف فلا بد من مراعاة هذه الحقيقة المؤلمة. على أنه في مستوى التفكير الهادئ وتقييم علمي للاحتمالات الظاهرة قد لا يكون من المستحيل تماما أن نتطلع (مع الاحتراز الملائم) الى الاحتمالات الكبيرة والصغيرة في وقوع بعض الامور.

وهكذا اذا أخذنا بعين الاعتبار الركود والتضخم اللذين لم نعد نتحكم فيهما والدائرة السوداء التي تشوّه أي صورة للاقتصاد فإن التصور الاقتصادي المتجسم في الإفراط في التأويل والسياسة والمساعي الاقتصادية يبدو على وشك الانهيار. ثم انه من أجل انعدام ما يبرهن أن العلمانية لن تكون اتجاها لا رجوع فيه في الثقافة الغربية فان الديانة والفلسفة سواء فهمتا غلطا على النمط الموالي لفيبر أم لا تبدوان كأنهما نقطتا انطلاق غير محتملتين للخروج من نموذج الذات والموضوع.

ومن الاحسن أن ننظر في ذلك المظهر المميز للمنزلة الغربية ما بعد الحديثة حيث يتبين أن التأثير الجامع لنموذج الذات والموضوع للواقع هو مدهش جدّا من أجل انعكاساته العملية. فهذا محور التفاعل بين البشر من جهة والحيوان والاشياء من جهة أخرى. في هذا المجال فان الهوة الكائنة بين الانسان التجريدي الذي هو ليس من صنعه تماماً أدت اليوم الى نتائج حتمية لا يمكن تحمّلها في الحقيقة. وليس الامر أنه اذا نظرنا الى تقدمه الاقتصادي والتكنولوجي يتبين أن الغرب الحديث متخلف من الناحية الاجتماعية والثقافية بل انه في الحقيقة لا مناص من أن نعترف انا اذا ما شوهنا الازدواجية الموجودة في الكيان الغربي بابراز مظهر واحد وغض النظر عن المظهر الآخر فان ذلك لا يجدي نفعا وفي نفس الوقت فانه لمن التفاهة أن نحاول اجتناب الناحية الملتبسة من المجتمع الغربي بالتلهي بالهامشيات. وفي هذا المجال فان الحاجة الحيوية والثقافية الى البقاء قد تكون الضغوط من قبل من هم متأثرون ومدركون لهذا التأثير هذه الضغوط التي قد تقضي على العراقيل الاجتماعية والثقافية الموجودة.

هناك في زمننا هذا اشارات يتيسر سردها كي ندعم رأينا هذا. وهناك العديد من المفكرين والكتاب وحتى من رجال الدين ممن يسرهم أن يعرفوكم بهذه الاشارات وان يضعوها تحت تصرفكم مقابل ثمن. على أن مثل هذا يتجاوز دورنا في هذا المقال.

فالسؤال الذي كان علينا ان نجيب عنه هو هل ان الحديث عن التنمية الاجتماعية في التصور الغربي ما بعد الحديث له معنى وان صح ذلك فكيف يمكن ان نحاول تحديد هذا المعنى. ان ما قمنا به في هذا المقال أولا هو أنا وضحنا معنى الغرب ما بعد الحديث كاطار لمراجع نظرية من أجل هذه الدراسة وثانيا انا حددنا أفقا في المرحلة الانتقالية الحالية يمكن أن ينطبق عليه اسم «التنمية الاجتماعية» ولم تبق الا الامور المستقبلية الممكنة: ولكن ليس بمعنى استخراج العناصر من الحاضر باعتباره ناتجا عن الماضي.

(١) إني مدين للاستاذ جوس هلهورست الذي سهّل علينا فهم هذا الموضوع.

محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيّرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات العربية

الدكتور احمد كمال ابو المجد

لا يحتاج القارىء مع هذا العنوان المطول الى شروح طويلة لتحديد موضوع هذه الدراسة. اذ يكشف العنوان عن مضمون الدراسة وحدودها وهدفها الى حد بعيد..

ولكن القارىء - عربياً كان أو غير عربي، مسلماً أو غير مسلم - يحتاج مع ذلك الى الوقوف عند عدد من القضايا الأولية المتصلة بموضوع البحث والتي لا بد من توضيحها واتخاذ موقف محدد في شأنها لفهم الغاية من هذه الدراسة والتوجهات الأساسية فيها..

ولهذا نقسم البحث الى قسمين.. أحدهما: مقدمات ضرورية والثاني: محاولة توظيف القيم الاسلامية..

القسم الأول: مقدمات ضرورية

وهذه المقدمات أربع:

١ - طبيعة الدراسة وهدفها.
٢ - العلاقة بين الحضارة العربية الاسلامية وبين الحضارة الغربية.
٣ - الاسلام والمسلمون.
٤ - النظرة الوظيفية للاسلام..

أ - هذه الدراسة..

ليس هذا بحثاً نظرياً تحليلياً لواقع المجتمعات العربية والاسلامية.. ولا هو مجرد استعراض أكاديمي لتاريخ العلاقة بين العرب والمسلمين من ناحية و«الغرب» أو «أوروبا» من ناحية أخرى.. ولكنه تعبير عن «موقف» كما يقولون، أو هو محاولة لوضع إطار مشروع للعمل السياسي والاجتماعي يقدم على السعي «لتغيير» الواقع داخل المجتمعات العربية والاسلامية باستخدام «المكونات الأساسية» ومن شأن هذا التغيير أن يحدث - بعد ذلك - تغييراً آخر في علاقات المجتمعات العربية والاسلامية بأوروبا والغرب.. «وبالآخرين» بصفة عامة.. وان ظل حجم هذا التغيير ومستقبله متوقفين - كذلك - على تصوّرات ومواقف هؤلاء «الآخرين». وهي تصورات ومواقف يخرج تحديدها وتحليل محركاتها عن إطار هذا الحديث.

ب - العلاقة بين الحضارة العربية والاسلامية والحضارة الغربية:

١ - اذا كانت الصيغة التي تطرح بها علاقة الحضارة العربية الاسلامية بالحضارة الغربية في أيامنا هذه هي صيغة البحث عن الأهداف والمعالم المشتركة، وذلك بقصد تحقيق نوع من التعاون والتكامل بين الحضارات المعاصرة.. فان هذه الصيغة لم تكن سائدة خلال عصور التاريخ المختلفة.. اذ من المؤكد أن تاريخ البشرية قد حركته - في جانب كبير منه على الأقل - صراعات الحضارات والشعوب المختلفة.. وتسابقها من أجل السيادة والبقاء.. وفي عملية التأريخ الذاتي للحضارات تداخلت اعتبارات «النرجسية» و«عبادة الذات» مع اعتبارات «الاعتذارية» والدفاع عن لحظات التراجع والهزيمة والانتكاس..

ومع نهاية الحرب العالمة الثانية انتشر الاحساس بالحاجة الملحّة الى ايجاد صيغة للتعايش بين الحضارات تجنباً لتكرار المآسي المروعة التي ولدتها محاولات السيطرة والتوسع على حساب الآخرين تحت شعارات «الجنس المتفوق» والحضارة الجديرة بالسيادة... واتخذت هذه الصيغة الجديدة أساليب وأشكالاً متعددة في مقدمتها إبراز الاسهام المشترك بين الحضارات في تحقيق التقدم الانساني وتشجيع الفهم الموضوعي المتبادل بين المنتمين الى تلك الحضارات.

٢ - وفي خصوص العلاقة بين الحضارة العربية الاسلامية، والحضارة الغربية نلاحظ أن عوامل ثلاثة قد تدخلت في تشكيل تلك العلاقة:

أ - العامل الديني المتمثل في الصراع بين المسيحية والاسلام.. ومن الضروري ونحن أمام بحث كهذا الذي بين أيدينا أن نسجل ملاحظة هامة ربما غابت عن كثيرين خلال مراحل الصراع التاريخي بين أتباع الدينين.. وهي أن هذا الصراع لم يكن راجعاً أبداً الى وجود اختلافات رئيسية بين تعاليم الدينين، فالمسيحية عند المسلمين دين

سماوي، وعيسى عليه السلام نبيّ ورسول، وأمه مريم - عند المسلمين والمسيحيين جميعاً، عذراء طاهرة بتول والدينان يؤمنان بالبعث والجزاء.. وأتباعهما مصدقون بالأنبياء والرسل المذكورين في التوراة والانجيل والقرآن..

وانما نشأ الصراع بسبب حقيقة أساسية يشترك فيها الدينان جميعا وهي أنها دينان «تبشيريان» يدعوان الناس جميعا للإيمان بها.. وبعد أن بدأت المسيحية انتشارها وامتدادها الجغرافي بين الشعوب جاء الاسلام بمدّه الواسع ليأخذ من «الكنيسة المسيحية» جمهوراً واسعاً كانت تطمح في اكتسابه.. فالصراع إذن كان في جوهره صراعاً على قلوب البشر وعقولهم، وقد بلغ ذروته الساخنة المريرة في الحروب الصليبية التي تركت بصمات مؤسفة لا تزال تثقل كاهل العلاقة بين المسلمين والمسيحيين الى يومنا هذا..

ب - الغزو الاستعماري الغربي لبلاد العرب والمسلمين.. وقد بلغ هذا الغزو مدّه الأكبر خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين باحتلال الدول الأوروبية الكبرى الثلاث في ذلك الوقت، انجلترا وفرنسا وايطاليا، لمعظم أجزاء العالم العربي احتلالاً عسكرياً أول الأمر.. تحول بعد ذلك الى استعمار اقتصادي بمعناه المعروف الذي يقوم على محاولة تثبيت التخلف والتبعية. كما يقوم على الاستئثار بالمواد الطبيعية لصالح اقتصاديات الدول المستعمرة.. وفي سبيل تثبيت التبعية وضمان استمرارها كان طبيعياً أن يقترن الاستعمار الاقتصادي بحرص شديد على استمرار ظاهرتين: **الاولى:** قمع التوجه السياسي نحو الحكم الديمقراطي الذي يتيح لأبناء البلاد المستعمرة أن يشاركوا في حكم أنفسهم وأن يمارسوا حرية التعبير وغيرها من الحريات الأساسية التي قامت باسمها الثورات والحركات الاصلاحية الكبرى في الغرب.. وبصفة خاصة في كل من فرنسا وانجلترا. **الثانية:** مقاومة روح الاحساس «بالتميّز الحضاري» - لما يؤدي اليه هذا الاحساس - منطقياً - من نموّ حركات المطالبة بالاستقلال والتحرّر من النفوذ السياسي والثقافي للدول الأوروبية المستعمرة. ولهذا عنيت الدول المستعمرة عناية خاصة «بطمس» الثقافة القومية الخاصة في مستعمراتها.. عن طريق التدّخل في مناهج التعليم.. وتوجيهها توجيهاً مباشراً أو غير مباشر يخدم هذه الاهداف.. واذا كنا نرفض الانسياق لإغراء «التفسير التآمري للتاريخ»، وهو انسياق من شأنه أن يرى في الاصلاحات والبرامج التعليمية التي شارك في اعدادها المستشارون الأجانب في البلاد العربية والاسلامية جزءاً من أجزاء مخطط محسوب لطمس معالم الشخصية العربية والاسلامية، ولغرس قيم الحضارة الغربية في عملية «استعمار ثقافي عمدي» - اذا كنا نرفض هذا الانسياق.. فإن تاريخ الاستعمار الغربي في بلاد العرب والمسلمين مليء بالشواهد التي لا تنقض على محاولات عديدة للقضاء على «التميّز الحضاري» للبلدان المستعمرة عن طريق محاربة اللغة القومية.. وفرض اللغات الأوروبية كلغات رسمية للتعامل الحكومي، وإدخالها في المدارس كلغة أولى للتعلم.. وهي سياسات نجحت بدرجات متفاوتة في إحداث نوع من «الغيبة المؤقتة» للثقافة القومية وخلق أجيال من المتغرّبين، يتحدّثون بلغة المستعمر ولا يعرفون لغتهم القومية.. والأخطر من ذلك أنهم يفكرون ويتصرفون وفقاً لقيم وصيغ سلوكية استقدمها وفرضها المستعمرون.. كما أن الذاكرة التاريخية لهذه الأجيال قد قطعت عمداً عن ينابيعها العربية الاسلامية.. ووصلت وصلا مصطنعاً بالينابيع الغربية..

ولا يعنينا هنا أن نستعرض مظاهر هذه السياسات واختلاف أشكالها ودرجات نجاحها من بلد عربي اسلامي الى بلد آخر..

وانما يعنينا أن نسجل «الأثر النهائي والإجمالي» الذي تركته الظاهرة الاستعمارية على موقف العرب والمسلمين المعاصرين من الغرب وحضارته، وعلى موقف «الغرب» من العرب والمسلمين.. فهذا الأثر النهائي لا يزال يمثّل أحد «المعطيات الرئيسية» الحاضرة والمؤثرة في العلاقة بين الحضارة العربية الاسلامية من ناحية والحضارة الغربية من ناحية أخرى..

لقد أفرزت الظاهرة الاستعمارية موقفين متقابلين متناقضين لدى العرب والمسلمين تجاه العرب وحضارته:

يتمثل الموقف الاول.. في نمو ظاهرة الرفض لكل ما هو غربي أو أوروبي أو أجنبي بوجه عام.. نمواً يصاحبه نموّ الموقف الاعتذاري في رؤية الذات الحضارية وكل ما يتعلق بها..

واذا كان مثل هذا الرفض أمراً مبرراً تماماً من الناحية التاريخية، باعتباره احتجاجاً مشروعاً موجهاً ضد عدوان «الآخرين» على «الذات».. في صوره العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية.. فانه قد تطوّر تدريجياً الى موقف ثابت ومستمر وغير قابل - عند أصحابه - لأيّ تعديل.. كما تحدّد في مساره الطويل، عنصران أساسيان:

أولها.. سوء الظن المطلق بكل ما هو غربي.. وافتراض نيّة التآمر والرغبة في العودة الى احتلال المواقع الاستعمارية القديمة.. عن طريق أساليب أكثر ذكاء وأقل اثارة للرفض والاعتراض.. ومن خلال موقف سوء الظن زخرت الكتابة العربية والرؤية العربية للغرب بمظاهر التركيز على الظواهر السلبية والسيئة في الحياة الغربية.. وقدمت للأجيال صورة مبسطة قاتمة للحضارة الغربية على أساس انها حضارة **مادية، عدوانية، تشجّع الانحلال الخلقي..** وتم التركيز في هذه الصورة على ظواهر الحروب، والاستعمار، والظلم الاجتماعي، وانتشار الجريمة، والإباحية في العلاقات بين الجنسين..

ثانيا.. الدعوة الى حماية الحضارة الذاتية، وهي هنا الحضارة العربية الاسلامية من أية تأثيرات محتملة للحضارة الغربية وذلك عن طريق الانغلاق على الذات، والانحصار في الماضي السابق على وُقوع التأثيرات الغربية.. والإصرار على أن تنمية الحضارة الذاتية ينبغي أن تتم بمكوّنات وأدوات عمل مستمدة كلها من تلك الحضارة.. وكان الاحتماء بالنصوص والسوابق هو الوسيلة القريبة والفعالة لممارسة هذا الدفاع عن النفس في مواجهة الآخرين.. الذين اطلقت عليهم في هذا السياق التاريخي أوصاف «الحضارة الغازية» و«الأفكار المستوردة».. وترتب على هذا الاحتماء بالنصوص أن سادت «الحرفية» في التفسير، والتشدّد في محاربة التجديد باعتباره «بدعة» تخرج الحضارة الذاتية عن جوهرها.. وتهدّد بأن يتم ميلادها المتجدد عبر العصور المتعاقبة داخل «رحم غير نقي» مُحمَّل بأوشاب وأخلاط أفرزتها حضارات أخرى.. وتمثل ذلك الموقف الدفاعي المتشدد في التضييق الشديد على «العقل» وهو يحاول تنمية الحضارة ووصلها بالظروف التاريخية المتجددة عن طريق مصادر عقلية تكفل لها الخلود عن طريق التجدد وليس عن طريق الجمود.. وفي هذا السياق أيضاً ساد سوء الظن بكل الفرق والتيارات الفكرية والمفكرين الذين وجهوا عنايتهم الى هذه المصادر العقلية.. فاعتبر المعتزلة مغامرين مستهترين بالنصوص.. واعتبر الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد دخلاء على مسار الأصالة في التاريخ الاسلامي.. واقعين في أسر الفكر الغربي اليوناني، كما اعتبر المجددون المحدثون من أمثال الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي «مفتونين» بالحضارة الغربية، متهمين في حقيقة «تديُّنهم».. مرفوضين «بالجملة» عند دعاة الحرفية والاكتفاء بالنصوص.

أما الموقف الآخر، فهو موقف الذين تم «جذبهم» بشكل كامل الى الحضارة الغربية، فانخلعوا من جذورهم الحضارية، ووصلوا أنفسهم فكريا ووجدانيا بالغرب، واعتبروا «التغريب» مرادفاً للتحديث، كما تصوروا أن الاصالة والمحافظة معوقان مانعان من تحقيق التحديث والتقدم.. وخلال فترة الاستعمار الغربي للبلدان العربية والاسلامية تولى أصحاب هذا الموقف مسئولية التوجيه والحكم والتأثير في معظم المواقع المؤثرة داخل البلدان العربية الاسلامية.. واعتبروا أنفسهم - الممثلين الوحيدين - لتيار التحديث، واتخذ أكثرهم موقفاً معادياً لدعوات «المحافظة على الهوية الحضارية» ومعادياً بصفة خاصة للتيارات الدينية والتيارات الراديكالية الرافضة لكل مظاهر التبعية الفكرية أو لسياسة الغرب.

هذا كله على الجانب العربي الاسلامي..

أما على الجانب الغربي.. فقد استقرت في العقل والوجدان صورة للعربي والمسلم تقوم على مكونين اثنين، أضيف اليها خلال العقود الثلاثة «الأخيرة» مكون ثالث يحتاج الى وقفة خاصة.

المكون الأول:

أن العرب والمسلمين **خصوم أصلاء** للحضارة الغربية.. لأن الاسلام هو المكوّن الرئيسي والفعال لوجودهم ولكل نشاطاتهم الحضارية.. ولأن هذا الاسلام قد كان - تاريخياً - المنفس الرئيسي للمسيحية في انتشارها في قارتي آسيا وأفريقيا والذي حاول - قبل ذلك - غزوها في عقر دارها، وأوشك أن يتم له ذلك لولا ما قدّر من إجلاء الغزاة العرب عن أوروبا كلها وعن اسبانيا بصفة خاصة.. ولا شك أن الحروب الصليبية من ناحية، والتنافس الذي لم ينقطع بين النشاط التبشيري المسيحي ونشاطات الدعوة الاسلامية في آسيا وأفريقيا من ناحية أخرى قد ساعدا على استمرار حيوية هذا المكوّن العقلي والنفسي في رؤية «الغربي» للعرب والمسلمين..

المكون الثاني:

أن العرب والمسلمين «متخلفون».. وأنه لا يمكن أن يكون بين أيديهم شيء ذو قيمة يستحق التعامل معه بموضوعية وندية.. ولو أن الأمر كان متصلا بقضية التخلف بحدودها الاقتصادية المعروفة لما كان فيه غضاضة.. فقد أحاط **التخلف** بهذا المعنى بأكثر البلدان العربية والاسلامية.. ولكن هذه الرؤية امتدت طولاً وعرضاً وعمقاً في التاريخ لتشمل كل ما هو عربي وكل ما هو اسلامي.. وذلك على الرغم من جهود العلماء المتخصصين من المستشرقين في دراسة الحضارة العربية الاسلامية والإحاطة بتاريخها ومظاهر عطائها الموصول للفكر الانساني والتجربة الانسانية.. ولهذا ظلّت الغالبية العظمى من أبناء الغرب، حتى المثقفين منهم، تؤمن في أعماقها بأنه ليس لدى العرب والمسلمين «شيء» يصلح حقيقة لتبادله والاستفادة منه.. وأسوق على ذلك مثالين: أولهما.. مقدمة كتبها القاضي الأمريكي المعروف روبرت جاكسون الذي كان عضواً في المحكمة العليا الاتحادية، كما كان مدعياً عاماً في محاكمات نورمبرج المشهورة، للطبعة الأولى من كتاب «القانون في الشرق الأوسط» الذي أخرجه الاستاذان هربرت ليزني ومجيد خدوري.. (وقد حذفت لسبب غير واضح من الطبعات التالية).. ففي تلك المقدمة يصرح جاكسون بأنه حين دُعي لكتابة المقدمة لم يكن يعتقد بينه وبين نفسه ان لدى العرب والمسلمين شيئاً يمكن أن يستفاد منه.. ولكنه بعد أن أطلع على الكتاب فوجيء بوجود تراث قانوني مكتمل ومتقدّم وصالح تماماً للاستفادة منه.. أما المثال الثاني فهو مقال ظهر في مجلة أمريكية اسبوعية توزع عالمياً، وذلك بعد وقوع الهزيمة العسكرية العربية في يونيو ١٩٦٧ بأسابيع قليلة، ويحمل المقال عنواناً استفزازياً غربياً هو Arabia Deceptia A Nation in Self Delusion وجوهر المقال أن العرب لا بد أن يصادفوا الهزيمة تلو الهزيمة.. لأن دينهم ولغتهم وحضارتهم تؤدي بهم الى أن ذلك بالضرورة.. فهي حضارة غيبية تسقط العقل، كما أنها جبرية قدرية تسقط الإرادة وتلغي الدور الإنساني كما أن لغتهم لفظية وعاجزة عن الضبط والتحديد.. الخ.

وبعض النظر عن الوزن الحقيقي لهذه الأمثلة، فانها تكشف عن

معالم «الصورة» المستقرة في العقل الغربي والوجدان الغربي لكل ما هو عربي مسلم..

وغني عن الذكر أنه في ظل هذه المواقف - على الجانبين - يتعذر إيجاد حوار حقيقي بين ممثلي الحضارتين، فضلا عن تحقيق تبادل ثقافي قادر على أن يغني التجربة الحضارية للشعوب على جانبي التبادل.

أما المكون الثالث:

الذي ساهم في تحديد موقف الغرب فكرياً بصفة أساسية وسياسياً بصفة تبعية، فهو مكوّن طارىء وحديث نسبياً.. ونشير بذلك الى ما روجته الدوائر الصهيونية بنشاط فائق لما تسميه «الميراث اليهودي المسيحي» واذا كان هذا التعبير يشير الى حقيقة تاريخية ودينية، هي اعتبار اليهودية مقدمة للمسيحية، واعتبار «التوراة» أو العهد القديم جزءاً من الكتاب المقدس المسيحي، فانها تحمل ايحاء خفيّاً بأن الانتاء المتبادل، والوحدة الثقافية انما يقومان بين اليهود والمسيحيين وحدهم. وبايحاء متمم لهذا، وغير معلن، يبدو العرب والمسلمون كنقيض ثقافي وديني لهذا الميراث اليهودي المسيحي.. وهكذا.. لا يكون اليهودي ولا تكون اليهودية من «الغير» أبداً في العقل والوجدان الغربي (وهو المسيحي أساساً).. بينما يكون العربي والمسلم من وجهة عقائدية وثقافية على الأقل «غرباء» على هذا الميراث المشترك. ودون أن نخوض تفصيلا في بيان أوجه الفساد العديدة في هذا التصور بشقيه ومن زوايا تاريخية وثقافية وسياسية.. ففي اعتقادنا أن الترويج له كان أمراً مقصوداً.. والا فقد قدمت الحضارة الغربية لنا أول الأمر على أنها نتاج هيليني مسيحي.. وفجأة اختفى هذا التصوير، وحلت محلة فكرة «الميراث اليهودي المسيحي».. وأدنى ما نقوله ونقرره هنا - اختصارا للقول - أن المسلمين شركاء أصليون في ميراث الايمان بالإله الواحد، والتلقي عن السماء، والتصديق بالنبوات، وتبني القيم الأصيلة التي تقوم عليها النبوات في وحدتها الأساسية وجوهرها الواحد.. ويظل صحيحا مع ذلك - مع الأسف - أن هذه الفكرة المغلوطة قد جاءت لتزرع جفوة وفجوة بين الغرب من ناحية والعرب والمسلمين من ناحية أخرى.. ومن الظواهر الغربية أن آثارها السلبية قد امتدت لتشمل «العرب المسيحين».. كما لو كانوا - هم الآخرون - غرباء على الميراث «اليهودي المسيحي». والالتفات الى هذا الأمر الأخير يحمل شاهداً قوياً على الباعث **السياسي** وراء خلق حكاية «الميراث اليهودي المسيحي».

الاسلام والمسلمون..

من الكلمات المأثورة عن المفكر الاسلامي المجدد الامام محمد عبده قوله «**ان الاسلام محجوب عن الدنيا بالمسلمين**»، وهو يشير - بذلك - الى المفارقة الهائلة بين أوضاع المسلمين وبين المبادىء والقيم الأساسية التي جاء بها الاسلام.. والانتباه الى هذه المفارقة ضروري لتقدير أي مشروع فكري أو اجتماعي يهدف الى توظيف قيم الاسلام في تغيير أوضاع العرب والمسلمين..

والواقع أن المفارقة بين الاسلام والمسلمين ليست أمراً يختص به الاسلام بل هي قائمة بدرجات متفاوتة في تاريخ الأديان والمذاهب كلها.. ولو حمّلت المسيحية - مثلا - مسئولية أوضاع المسيحيين وتصرفاتهم على تعاقب العصور لشوهدت حقيقة المسيحية وصورتها في العقول والنفوس.. وانما احتجنا هنا الى التنبيه الى هذه المفارقة لأن الدعوة الى توظيف قيم الاسلام تواجه في أحيان كثيرة «بحجة» مؤداها أنه لو كان الاسلام قادراً على قيادة عملية تغيير اجتماعي وسياسي لما كانت أوضاع المسلمين على الحال الذي نراه وتلك حجة مغلوطة.. لأن المسلمين ليسوا استثناء خارجا على شعوب الأرض قديمها وحديثها.. والاسلام عند أتباعه وان كان دينا سماويا وكان الوحي فيه خطاباً إلهياً.. فان هذا الخطاب حين يتصل «بالناس» تتحول محصلته الى حقيقة اجتماعية وانسانية.. بمعنى أن الناس يظلون في تعاملهم معه قادرين على الرفض والقبول.. متمتعين بحريتهم في الاعراض أو الاستجابة. ونصوص القرآن صريحة تماما في توكيد هذه الحقيقة.. فالقرآن يقول صراحة: «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»[١].

ويخاطب النبي ﷺ بقوله تعالى: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[٢].

ويؤكد حريتهم في الاختيار بقوله: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[٣].

ان الاسلام - شأنه شأن سائر الأديان والمذاهب الاصلاحية - يظل رغم مصدره الإلهي دعوة ونداء وخطابا موجها الى كائن صاحب عقل وارادة وهي دعوة تحترم حرية المخاطبين بها.. ولكنها تحملهم - في النهاية - مسئولية الاختيار المترتبة على استعمال هذا العقل وتلك الارادة.. ومهما بلغت كفاءة نظام الحوافز الذي يستخدمه الاسلام لحث الناس على الايمان.. ترغيبا وترهيبا واقناعا عن طريق المجادلة بالتي هي أحسن.. فانه يظل «دعوة».. ولا يتحول أبداً الى نظام مفروض بارادة الهية غالبة.. «ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً»..[٤].

يكشف عن هذه الطبيعة في وضوح لا مزيد عليه قول الله تعالى:

«ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا»[٥] وقوله: «يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم»[٦] ان معنى ما تقدم جميعه أن مكونات هبوط مستوى الأداء الحضاري الذي يعيشه أكثر العرب والمسلمين لا يجوز مطلقا ردّها الى خصائص الحضارة العربية والاسلامية، اذ هي في كثير من الحالات نقائض صريحة للمكونات الأساسية لتلك الحضارة، كما تستخلص استخلاصاً سائغاً ومباشراً من نصوص القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ وتوجيهاته..

لقد وصل العرب والمسلمون في منحنى التطور الحضاري الى نقطة هبط فيها مستوى الأداء الفردي والجماعي هبوطاً لا نجد مبرراً للمكابرة فيه، كما لا نجد داعياً لالتماس الأعذار في شأنه، فالقضية الآن ليست قضية تحديد مسئولية، وانما هي قضية سعي للتغيير ومحاولة للعثور على مخرج. واذا كان الهدف المحدد لهذه الدراسة هو محاولة توظيف القيم الاسلامية لتغيير الواقع الاجتماعي والسياسي للعرب والمسلمين، فان الترتيب الطبيعي للأمور يقتضينا أن نستعرض مكونات «ما سميناه الهبوط في مستوى الأداء الحضاري» حتى يتجه

المشروع المقترح الى التخلص من تلك المكونات واحلال نقائضها محلها: وأهم هذه المكونات ما يلي:

١ - شيوع النظرة الغيبية على حساب النظر العقلي.. وهو شيوع تمثل - عمليا - في انحسار المنهج النقدي، وفي إحاطة المزيد من الأفكار والاشخاص والتجارب والسوابق بهالة من القداسة ترتفع بها فوق النقد وتعتبر حقائق ومسلمات مطلقة.. كما تمثّل هذا الشيوع - عمليا - فوق ذلك بانتشار الفكر الخرافي بصفة عامة..

والحديث لا يتعلق بسيادة النظرة الغيبية في مسائل العقيدة وأساسيات الفكر الديني في مسائل العبادة.. ولا غرابة في مثل هذه السيادة.. اذ يظل الايمان الديني - دائماً - مرتبطاً بمبدأ «التصديق» بالنبي أو الرسول، فاذا تم هذا التصديق تبعه - منطقيا - التسليم بمضمون الرسالة الدينية وبمحتوى الخطاب الإلهي الوارد في «الكتاب المقدس» الموحى به.. كذلك يظل الإيمان بالخالق المطلق، وبيوم القيامة والحساب مكوناً أساسياً من طبيعة غيبية.. وفي تقديرنا أن هذا «الايمان بالغيب» له وظيفة ايجابية هائلة التأثير على حياة الأفراد والجماعات.. فهو مصدر لا ينضب للأمل المستمر في المستقبل.. وللرضا بالواقع **الذي لا يمكن تغييره**، وهذا الشرط الأخير بالغ الأهمية وجدير بالمحافظة عليه لأنه وحده الذي يضع الخط الدقيق بين التحمل الايجابي للصدمات التي لا يمكن ردها.. وبين الرضا بالأمر الواقع الذي ينبغي أن تنهض الهمم وأن توجه الجهود لتغييره وازالته والتأثير فيه..

انما الذي نسجله هنا كظاهرة سلبية تستحق أن توظف قيم الإسلام لتغييرها فهو استخدام المنهج الغيبي في التعامل مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية المعقولة المحكومة بالسنن والقوانين، والتي للعقل سبيل الى فهم محركاتها واتجاهات حركتها، وله - بالتالي - مدخل الى التأثير في البيئة الطبيعية والاجتماعية وفي أوضاع الناس وعلاقاتهم ونظمهم. لقد ساهمت سيادة النظرة الغيبية في تثبيت العديد من الأوضاع الفاسدة، وفي تعطيل التوّجه نحو التغيير استناداً الى نظرة عقلية نقدية للأوضاع السائدة.. كما أن هذه النظرة ثبتت في الفكر الاسلامي ثنائية فاسدة تصوّر النصوص بأنها نقيض ما تصل اليه العقول.. وتصوّر «العلم» - نفسياً على الأقل - بأنه نقيض «الوحي».. ولم تفلح في القضاء على هذه الثنائية الفاسدة جهود الفلاسفة والعلماء في اثبات استحالة التعارض بين «صريح المعقول» و«صحيح المنقول»، أو بين الحكمة والشريعة كما يقولون..

وغني عن الذكر - بعد ذلك - أن النظرة الغيبية تعزز عديداً من الآثار السلبية المعوقة لحركة المجتمعات العربية والاسلامية على طريق الاصلاح والتنمية.. لأنها تباعد بين «الإنسان العربي» وبين الاعتياد على التعامل مع «القوانين العلمية» الضابطة لحركة الحياة، في جانبها الطبيعي وجانبها الاجتماعي على السواء.

٢ - الانكفاء على الماضي، والتردد في التعامل مع المستقبل..

وقد تكون هذه سمة المجتمعات المحافظة بصفة عامة.. ولكن استمرارها في العالمين العربي والاسلامي يحتاج الى تأمل طويل.. وحين يكون هذا الانكفاء موقفاً عاماً يتبناه المتحدثون باسم الحضارة الاسلامية ويدافع عنه المطالبون بالمحافظة على «الهوية الحضارية للمجتمعات العربية» فان خطورته العلمية تزداد.. لأن «التقدّم» في جوهره خطوٌ الى الأمام ولأن التطور في أساسه تعامل مع الواقع المتجدّد بأساليب متجددة.. فاذا سادت روح المحافظة والالتزام المطلق «بالقديم» تحت شعارات «الأصالة» والمحافظة على «الذات» كان شدّ الجماهير الى تيار «التغيير» في جوانبه المتخلفة أمراً بالغ العسر.. ثم ان الجهاز العصبي والنفسي للجماهير التي اعتادت الجمود على الموجود.. والثبات الطويل على اساليب الحياة القديمة.. لا بد أن تصيبه أنواع من الصدمات المدمرة اذا تعرض لموجات تغيير متسارعة الخطى، تجاوز هامش القدرة على استيعاب التغيرات، والاستجابة الصحيحة السوية لمقتضياتها..

٣ - التردد بين «العزلة» الحضارية، و«التبعية الحضارية».. وغياب «النموذج الحضاري» الواضح المعالم القادر على افراز مشروع قومي للتنمية الشاملة:

وهذا التردد - بدوره - ثمرة من ثمرات «البيات الحضاري» الطويل الذي عاشته الأمة العربية والاسلامية في أعقاب الصدمات التي ولدها التعامل مع الغرب.. فحين أذنت مرحلة «البيات» بالانتهاء.. بحثت المجتمعات العربية عن نموذج حضاري تنضوي تحته.. فلم يكن أمامها - بشكل عملي - سوى نموذجين.. نموذج جاهز قائم في الماضي.. ونموذج حاضر قائم خارج العالم العربي والاسلامي.. فانقسمت المجتمعات العربية كما انقسمت الثقافة العربية الى رافدين والى حزبين كبيرين.. أولها يدعو للعزلة الحضارية، إما التزاماً بالنموذج التاريخي الجاهز، وإما انتظاراً لميلاد نموذج إسلامي جديد توفر له شروط الميلاد الذي يتم في رحم نقي مطهّر من الأوشاب والأخلاط[٧].. أما الحزب الآخر فقد ألقى نفسه في طوفان النموذج الحضاري المسيطر سياسيا واقتصاديا وعسكريا وهو النموذج الغربي.. فنشأت بذلك حالة من التبعية الحضارية الشاملة، استوعبت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للعالم العربي. فاقتصاديات أكثر الدول العربية مشدودة - بوجه أو آخر - للاقتصاد الرأسمالي العالمي، ممثلا بصفة خاصة في الاقتصاد الأمريكي والأوروبي، وأنماط الحياة الاجتماعية والثقافية أنماط تحددها موجات «الإرسال» الغربي القادمة عبر الأقمار الصناعية وأجهزة البث، وسيل المطبوعات القادمة من الغرب..

والتوجهات السياسية - في نهاية المطاف - محكومة بالدور الاحتكاري الذي تلعبه الدول الكبرى في توجيه سياسة الدول الصغرى...

ويحمل هذا «الانجذاب» الحضاري نحو مراكز التأثير الكبرى عوامل «ديمومته» من خلال تفاعل عناصره وما بينها من تأثير متبادل.. فالتبعية السياسية تجرُّ الى التبعية الاقتصادية، والعكس صحيح أيضاً.. والتبعية الاقتصادية والسياسية تجرّان الى التبعية الثقافية والاجتماعية، والعكس صحيح أيضاً.

ان محصلة ذلك كله - في كلمات قليلة - هي غياب أي مشروع حضاري وتنموي مستقل، يشدّ خيوط المجتمع الى هدف مركزي، ويشد أفراده الى مهمات قومية وحضارية محددة.. وفي غيبة مثل هذا المشروع يقع التشرذم والضياع، وتنتشر الهجرة النفسية والمادية من الوطن.. وهو ما يؤدي - من خلال معادلة جدلية يتبادل طرفاها التأثير - الى تثبيت حالة التبعية وتأخير فرص قيام المشروع التنموي والحضاري المستقل..

٤ - غياب الحرية بأبعادها المختلفة.. ونقص المشاركة الفردية.. ان المجتمع الخائف حضارياً لا يمكن أن يشجّع الحرية، بصورها المختلفة.. لأنها تبدو - في ظل الخوف - خطراً يهدد أسوار الحماية والعزلة.. كما يهدد الوحدة المفروضة وراء تلك الاسوار.. ويفتح أبواباً لانقسامات وهزات لا يريدها «حراس» تلك العزلة.. وغياب الحرية في العالم العربي، ظاهرة عامة، لأن أسبابها حضارية عامة.. وان كان من الضروري التسليم بوجود تفاوتات كبيرة بين أوضاع الحرية السياسية والاجتماعية المتاحة في البلدان العربية المختلفة..

أ - إن غياب الحرية يتمثل أساساً في قيام نظم سياسية فردية أو قهرية تغيب معها - بوجه أو بآخر - فرص الأفراد في المشاركة الحقيقية في اتخاذ القرارات المؤثرة في مصيرهم، كما تغيب معها - في أحيان كثيرة - الحدود الدنيا لضمانات الحرية الشخصية والسياسية..

ب - ويتمثّل هذا الغياب كذلك في سيادة نظام اجتماعي قائم على «الكبت» و«القهر»، ويلتزم الأفراد فيه «بالتوافق» مع كل تقليد سائد بغضّ النظر عن شرعيته.. ويعتبر فيه «الرأي المخالف والموقف المخالف» شراً تنبغي محاصرته.. كما يتمثّل في الحجر على الدور الاجتماعي والحياتي للمرأة.. بحيث تظل قضيتها الرئيسية هي قضية التحرّر من سيطرة الرجل.. وتظل القضية الرئيسية عند الرجل هي قضية المحافظة على «الحجر» الذي يمارسه عليها.. وان كان من الانصاف والضرورية هنا أن ننبه الى وجود تفاوتات كبيرة بين البلدان العربية المختلفة في هذا الميدان.. وأن ننبّه - فوق ذلك - الى أن الحرص المتنامي في البلدان العربية المتخلفة على تصحيح وضع المرأة في المجتمع يوازنه إحساس عام بأن بعض الصور النقيضة التي وصل اليها النموذج الحضاري الغربي ليست بالضرورة بديلاً صالحاً.. وأن الأمر في هذا المجال يتصل اتصالا وثيقا بنوعية العلاقات الانسانية.. وهي علاقات لا بد أن يكون «للرؤية الحضارية الذاتية» وللقيم الخاصة بهذه الحضارة موقف محدّد ومتميّز في شأنها.

٥ - **انتشار التجزئة السياسية وتصاعد موجات الخلاف والتباعد** رغم ما يمتلىء به تاريخ الفكر العربي الحديث من دراسات وشعارات كثيرة حول الوحدة العربية القومية والوحدة الاسلامية، فان محاولات الترجمة العملية لهذه الأحاديث والشعارات لم تكلل بالنجاح.. فالجامعة العربية لا تكاد تجتمع الا لتنظر خلافات أعضائها والمحاور المتنافرة قائمة داخلها وخارجها.. والجامعة الاسلامية لا تزال حديثا وأمنية.. ولا يحمل أحد من الزعماء أو المفكرين الاسلاميين مشروعاً جدياً لوضعها موضع التنفيذ.. وقد تجاوز انحسار المد الوحدوي حدود تعثّر محاولات التوحيد السياسي للأمة.. وبلغ حداً حلّ فيه التنافر والتصادم والقطيعة محل التعاون والتنسيق والتوحيد.. فقطعت العلاقات الدبلوماسية بين دول عربية متجاورة أو غير متجاورة.. واشتدّت حدّة الحرب الإعلامية بين الانظمة العربية المتنافسة، وصار جانب كبير من الجهد العربي الفعّال موجّهاً الى الداخل، مستغرقا في خلافات بين الأنظمة.. حتى كفر كثير من العرب بالوحدة وتضاءل أملهم في تحقيقها في المستقبل القريب، بأي صورة من صورها.

والأزمة الحقيقية التي تترتب على انتشار التجزئة، وغياب التنسيق والتعاون، تتمثل في أن مشروع التنمية الوحيد الذي يمكن تحقيقه عمليا في ضوء الامكانات المتاحة انما هو المشروع العربي(٨).. أما أن تتوجه الأنظمة الى تنفيذ مشروعات قطرية للتنمية في ظل التجزئة السياسية القائمة، فإن ذلك حَرْثٌ في البحر لا ترجى معه تنمية حقيقية.. لذلك فإن تصفية الحركات الطفيلية التي تغذي تيار التجزئة والتشرذم العربي تعدّ إحدى المهمات الرئيسية لمشروع توظيف القيم والمبادىء الإسلامية لإحداث تغييرات أساسية في الواقع السياسي والاجتماعي العربي.

٦ - **انتشار «اللفظية»، وغياب التوجّه نحو «الفعل»..**

وهذه ظاهرة فريدة واسعة الانتشار في العالم العربي.. ومع ذلك لا يمكن في تقديرنا ردّها الى طبيعة اللغة العربية أو الى أية قيمة أو مكوّن من قيم الإسلام ومكوناته.. وانما ساهمت في خلقها ظروف سياسية واجتماعية تتصل بنشأة حركات التحرر العربي، وتكوّن فئة النخبة المثقفة التي لعبت دوراً أساسياً في مسار تلك الحركات، كما ساهمت في خلقها ظروف نشأة الحركات السياسية، وظروف نشأة ونمو الأجهزة الادارية في البلاد العربية.. ولا بد أن نضيف

الى ذلك كله عوامل أخرى مثل نظام التعليم.. والعوامل المتولدة من طبيعة «التخلف» ذاته.. والذي يعنينا هنا هو تسجيل الظاهرة لا تعليلها.. وجوهر هذه الظاهرة أن المبالغة اللفظية صارت سمة ثقافية سائدة.. وأن الفعل الإيجابي صار أسلوباً غائباً، وأن «قيمة العمل» قد هبطت هبوطاً شديداً في المجتمعات العربية.. وترتّب على ذلك أن نموّ القوة البشرية في أكثر الدول العربية لم يؤدّ الى إنتاج حقيقي.. وأن حجم الفاقد والضائع في عملية الإنتاج وفي إرادة المجتمع بمظاهرها المختلفة صار مهدداً لكل مشروع ولكل خطة أو برنامج للتنمية.. كما أن وفرة الموارد المالية لم تحدث أثرها المنتظر، لأن «العمل الإنساني»، وهو المحرّك والمولد للانتاج بصوره المختلفة، لم يتوفرّ بشكل كافٍ سواء من الناحية الكمية أي ناحية الجهد المبذول أو من الناحية الكيفية، أي مستوى الأداء في بذل ذلك الجهد.. واذا كان صحيحاً - وهو في تقديرنا صحيح - أن هذا كله ثمرة أوضاع سياسية واجتماعية معقدة فإنه يظلّ صحيحاً كذلك أن غياب «التقييم الصحيح» للعمل، قد ساهم مساهمة سلبية بالغة الخطورة في تشكيل العديد من أنظمة المجتمع.. خصوصاً في تحديد توجُّهات نظام التعليم ونظام التوظيف والعمالة..

٤ - **النظرة الوظيفية للاسلام..**

إن محاولة استخدام مبادىء الاسلام وتوظيف قيمة في تحقيق تغيرات أساسية في النظام الاجتماعي والسياسي عن طريق توجيه تلك القيم للقرارات السياسية والاجتماعية لا يمكن أن يتحقق بشكل فعال الا اذا توافر شرط أساسي هو أن يتم النظر للإسلام في إطار «رؤية وظيفة ومجتمعية» أي باعتباره مجموعة مبادىء معيارية تهدف الى تحقيق ورعاية عدد من المصالح الأساسية للناس. «وذلك بالإضافة الى الاعتبارات الدينية والمثالية التي تجعل من الالتزام الديني «فضيلة أخلاقية»، و«عبادة دينية» بالمعنى الخاص للعبادة في الإسلام وفي سائر الأديان.. واذا كان كثير من المفكرين والدعاة «المحافظين» ينظرون لمبادىء الإسلام وتعاليمه من خلال منظور «نصّي خالص»، ويركزون خلاله على معاني «الطاعة» والعبادة، التي تقتضي انخراطاً آلياً في حكم النصوص بغضّ النظر تماماً عن المصلحة الفردية والجماعية التي يحقّقها تطبيق هذه النصوص في ظروف معينة، فلا بد أن يكون واضحاً أننا نتبنّى هنا نظرة وظيفية لمبادىء الاسلام وقيمه.. ونرى في هذا التبنّي موقفاً إسلامياً صحيحاً، وموقفاً إصلاحياً سليماً من ناحية أخرى..

فالاسلام - والأديان كلها - وسائل لغايات.. هي هداية الناس، وجوهر الهداية هو توجيه حركة الحياة الفردية والجماعية نحو قيم معينة من شأنها تحقيق مصالح فردية أو اجتماعية بالمعنى الواسع لكلمة «المصالح» أساس هذا النظر أن «الخالق» كما يقول القرآن الكريم «غنيٌّ عن العالمين» وأن الناس هم «الفقراء الى الله».. ونتيجته أن مبادىء الاسلام وتوجيهاته تحمل في ثناياها «تأويجا» أو «تعظيما» للمنفعة الانسانية وهو ما يصفه القرآن الكريم بقوله تعالى: «واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض[٩]» - وما عبر عنه فقيه مشهور هو أبو اسحق الشاطبي الاندلسي بقوله ان «تكاليف الشريعة ترجع الى تحقيق مقاصدها في الخلق»[١٠] - ثم ما فصله فقهاء المذاهب جميعها من أن أحكام الشريعة ترجع الى حفظ النفس والعرض والدين والعقل والمال..

وتترتّب على هذه النظرة الوظيفية مجموعة من النتائج يضيق المقام عن تفصيلها، في مقدمتها: النظر في تعليل الأحكام الشرعية ومحاولة فهم مقاصدها[١١] ومنها: اعتبار المصلحة أساسا ومصدرا من مصادر التشريع الاسلامي[١٢] ومنها: الحرص على التمييز في أفعال النبي ﷺ بين ما هو تشريع عام يطبق في جميع الأزمنة.. وبين ما روعي فيه خصوص زمان معين أو مكان معين[١٣]..

ومنها.. الاهتمام بالسياسة الشرعية أي استحداث أحكام جديدة لمجرد أنها تحقق مصلحة للناس.. ولو لم يرد بها نص[١٤]..

ومنها فهم منهج الشريعة الاسلامية في أمور المجتمع بايراد نصوص جزئية مفصلة في الأمور التي لا تتصل بأوضاع اجتماعية متغيرة.. والاكتفاء بايراد مبادىء عامة أو قيم موجهة في الأمور التي ينالها التطور والتغير مع أوضاع المجتمع.. وهو ما عبر عنه الامام عبده بأنه: «اجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير»[١٥].

ان من شأن هذه النظرة الوظيفية التي تركز على فكرة «المنفعة» وعلى جوانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية اعتقاداً بعدم أهميته، كما رأينا في بعض التفسيرات والشروح التي تغفل قضية «العدل الاجتماعي» أو قضية «الحرية السياسية»، أو قضية تنظيم علاقة المسلمين بغير المسلمين.

القسم الثاني

توظيف القيم والمبادىء الاسلامية لاحداث تغيرات في الأوضاع الاجتماعية والسياسية:

تمهيد ضروري.. الحضارة العربية، والحضارة الاسلامية..

جرينا خلال الصفحات المتقدمة جميعها، وفي عنوان البحث نفسه، على استخدام الحضارة العربية والحضارة الاسلامية كمترادفين.. ولم نكن غافلين ونحن نفعل ذلك عن وجود شعوب عربية لا يدين أفرادها جميعا بالاسلام ولا كنا غافلين عن وجود شعوب مسلمة لا تنتمي للأمة العربية.. ونعرف جميعا مدى حرارة الجدل الذي ثار ولا يزال ثائراً حول العلاقة بين العروبة والاسلام.. ومع ذلك ففي تقديرنا أن المجال الحقيقي للتفاوت بين العروبة والاسلام هو مجال وحيد متعلق بأساس التحرك السياسي نحو التوحيد.. وما اذا كانت الحدود الجغرافية

والبشرية لهذا التوحيد ينبغي أن تكون حدودا عربية أو حدودا اسلامية.. فالمقابلة هنا هي بين «الجامعة السياسية العربية» «والجامعة السياسية الاسلامية».

أما على المستوى الحضاري فان العرب لم يبدأ اسهامهم الغزير في نمو الحضارة الانسانية الا بمجيء الإسلام.. كما أن انتشار هذه الحضارة وامتدادها خارج الجزيرة العربية قد تم باسم الاسلام وعلى أسس فكرية وخلقية مستمدة من قيمه ومبادئه.. وكل حديث يجري هذه الايام عن الخصائص الذاتية العربية هو في حقيقته حديث عن خصائص شاركت في صنع الجزء الأكبر منها تلك القيم والمبادىء.. اننا لا نغفل هنا أثر الواقع القومي، والانتماء القومي في توجيه المسيرة الحضارية للأمة العربية وجهة قد لا تكون مطابقة لوجهتها في سائر البلاد الاسلامية غير العربية.. ولا غرابة في هذا فان لمظاهر الوحدة القومية وعلى رأسها اللغة دوراً لا ينكر في توجيه تلك المسيرة.. كما أن الامتداد الجغرافي الهائل للعالم الاسلامي يحول - عمليا - دون تحقيق التماثل الثقافي الكامل بين أجزائه المختلفة، ولا بد حينئذ أن يلعب الانتماء القومي دوراً في تعدد النماذج والاشكال الثقافية في إطار الوحدة الاسلامية التي تصنعها قيم ومبادىء عامة مشتركة.. ولا أعتقد أن أنصار الوحدة السياسية العربية على أساس قومي يجادلون في أن الحضارة الاسلامية أي المرتبطة بقيم الاسلام ومبادئه ونظرته الأساسية للانسان وعلاقاته، قد شكلت تاريخياً وموضوعياً المحتوى الأساسي لما نسميه اليوم «الحضارة العربية». وهذه الحقيقة هي التي تحل من وجهة نظر ثقافية اشكالية العلاقة بين العروبة والاسلام.. وهو حل من شأنه أن يضع نهاية للجدل الطويل بين القوميين والاسلاميين، كما أن من شأنه أن يحدد على نحو واضح مكان العرب غير المسلمين ومكان المسلمين غير العرب داخل الحياة الثقافية في العالم العربي، وانتماؤه القومي لا شك فيه ولا انتقاص منه.. كما أن المسلم غير العربي مشارك أساسي في الثقافة العربية الاسلامية بحكم محتواها القيمي النابع من الاسلام[١٦].. وفي اطار هذه الرؤية استطعنا في هذه الدراسة أن نتحدث عن الحضارة العربية والحضارة الاسلامية كمترادفين، وذلك كأصل عام.. وهذا كله على المستوى الفكري والثقافي. أما على المستوى الحركي والتنظيمي فان الواقع الجيوفيزيقي والسياسي قد يفرض العمل على أساس وجود أكثر من مشروع حضاري وتنموي منتم لذات الأصول الثقافية.. متجه بأصحابه الى وجهة انسانية وحضارية واحدة..

معالم التغيير الثقافي المقترح والقائم على توظيف القيم الاسلامية:

ان الخروج من حالة البيات الحضاري، وما أفرزته من ميل الى العزلة أو قابلية للفناء الحضاري في حضارات أخرى. وما تولد عنها من احساس فردي سائد بالضياع والتشرذم، هذا الخروج لا يمكن أن يتم على نحو فعال الا بقيام المشروع الحضاري الذي يشد الأفراد الى محور حركة ينتظم طاقتهم ويستقطبها نحو غايات منسقة وواضحة.

وانطلاقا من تحديدنا لمظاهر هبوط الأداء الحضاري للعرب والمسلمين المعاصرين، ومن تصورنا لشروط قيام أي مشروع حضاري تنموي.. فاننا نقدم التصور التالي لمكونات التغيير الثقافي الذي لا بد أن يترتب عليه تغيير جذري في القرارات السياسية والاجتماعية التي يصنع مجموعها صورة الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمعات العربية:

١ - التوجّه نحو مشروع تنموي وحضاري، شامل، ومتميز:

لا نحتاج من جديد في مثل هذا الإطار الفكري الى أن نؤكد استحالة تحقيق تنمية حقيقية في قطاع منعزل من قطاعات الحياة الجماعية لشعب من الشعوب.. فالتنمية لا يمكن أن تحقق في القطاع الاقتصادي وحده، منفصلة عن الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لذلك الشعب.. ونستطيع دون أن ندخل في دوامة الخلاف حول ما اذا كانت الثقافة بناء تحتياً يعزز سائر الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أم هي بناء فوقي تفرزه الحقائق والظروف الاجتماعية والسياسية.. نستطيع أن ننطلق من التسليم بوجود علاقة ارتباط وتأثير متبادل بين هذه الأبنية المختلفة بحيث يتعذر معها تحقيق تنمية حقيقية في واحد منها استقلالا عن سائرها..

والاسلام أساس صالح تماما للاستجابة لهذا الشمول، وللتجارب مع ذلك الارتباط.. فهو من الناحيتين النظرية والتحليلية على الأقل، ينطوي على تصور شامل متكامل لكل ما يتعلق «بالحياة الانسانية» يصدر عن رؤية محددة «للانسان» بحكم «انسانيته» وينطلق من هذه الرؤية الاساسية ليضع أركان بناء ثقافي واجتماعي واقتصادي يتفاوت اسلوبه في تقريرها كما قدمنا من حيث الإجمال والتفصيل ولكن هذه الاركان تظل - دائما - مشدودة الى التصوّر الأساسي ومترتبة عليه..

ودون دخول في أبحاث تفصيلية حول نظرية الإسلام في الانسان فإننا نستطيع أن نلخّصها بقولنا «ان الإسلام يرى في الانسان مخلوقا مفضلا متميزا» وأن تميزه يرجع - كما يقرر القرآن - الى ما منحه الخالق من قوة روحية وعقلية يتوصل بها الى المعرفة: «وعلّم آدم الاسماء كلها»[١٧] «فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي»[١٨] - «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا»[١٩] وأنه بحكم هذه القوة العقلية والروحية مطالب - في حياته - بمهمة ذات شقين: شقها الأول تعمير الكون.. واحياؤه.. عن طريق اكتشاف القوانين الضابطة له واستخدامها، وشقها الثاني.. اشاعة مجموعة من القيم والمبادىء تضمن تحسنا مطردا في نوعية العلاقات على وجه الأرض، وهو ما نسميه - نحن المعاصرين - تحسين نوعية الحياة، وما يسميه القرآن - من وجهة مثالية: «هداية البشرية».. والشهادة على الناس بالقسط. ان المسلم مطالب - وفق هذا المنهج - بمواصلة الدفع لتحريك الحياة من خلال التعامل مع السنن والتوافق معها.. ومطالب فوق ذلك بحراسة «نوعية الحياة» من خلال المحافظة على علاقات انسانية صحيحة من خلال التشديد على احترام تلك العلاقات ابتداء من دوائرها القريبة (الآباء والأمهات والأسرة الصغيرة) و (العلاقات المترتبة على الحوار) ومروراً بمجتمع المؤمنين (انما المؤمنون إخوة) - وانتهاء بالمجتمع الإنساني العام «الخلق كلهم عيال الله».

على أن استقلال هذا المشروع - لا يمكن أن يعني عزلته كما قدّمنا، لأن هذه العزلة لم تعد ممكنة عملياً من ناحية، ولا هي مرغوب فيها من ناحية أخرى، والتواصل الحضاري بدوره توجه له أصله الواضح في الإسلام، لولا أن النصوص الدينية تفسّر عادة بعيداً عن الظروف المجتمعية والأوضاع الحقيقية للناس.. والا فماذا يعني

«التعارف بين الشعوب» الذي تذكره صراحة الآية الكريمة:.. «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا»؟[٢٠]

٢ - اسقاط المنهج الغيبي، وتثبيت منهج فكري وحركي، يعمر الكون، ويتعامل مع السنن..

ان اسقاط المنهج الغيبي لا يعني المساس بقاعدة «الايمان بالغيب» التي هي جوهر الارتباط الديني في الاسلام وفي المسيحية على السواء، وانما يعني - في الحقيقة - تحديد مجالها بالأمور الخارجة عن نطاق الحواس والعقل.. كما يعني اعادة العقل الى عرشه الذي أنزل منه خلال فترة «البيات الحضاري».. انه يعني في بساطه تثبيت منهج للمعرفة يعتمد على العقل وعلى النقل.. كما يشجع هذا العقل على ارتياد كل أفق، والتنقيب في كل مجال بحثا عن الحقيقة، واكتشافا لمواضع المصلحة، ووزنا لكل قديم وكل جديد بروح نقدية موضوعية..

كما أن الدعامة الثانية لهذا التوجه الجديد هي تصحيح التصور السائد لدى العامة عن «الكون والمجتمع».. فكل منها نسق موزون، محكوم بضوابط وقوانين.. لها قدر من الثبات والاطراد.. لم يتردد القرآن في التصريح به بما لا يترك مجالا للتأويل. وذلك في قوله: «سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا»، «ولن تجد لسنة الله تحويلا»[٢١].. ان النقل يقرر الحقائق الكونية والاجتماعية والعقل يكشف عن موازين الحركة الداخلية التي تصنع تلك الحقائق، والتي من شأنها أن تجدد هذه الصنعة اذا توافرت ظروف وشروط مماثلة.. وحين يستقر هذا النظر في «وعي الأمة» و«وجدانها».. فان المنهج النقدي في التربية وفي السياسة وفي التعليم لا بد أن يعود بشكل تلقائي.. كما أن التخطيط العلمي لا بد أن يعود من جديد كأسلوب لاتخاذ القرارات في أمور السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد.

ان المجتمع الذي يكفر أفراده - في أعماقهم - بالقوانين الضابطة للكون والحياة.. لا يمكن أن تصدر قراراته السياسية والاجتماعية على أساس علمي يتعامل مع تلك القوانين. ان اشاعة الانضباط في مواجهة التسيب، والتحديد في مواجهة التقريبية، هي نتائج عملية ملازمة لمنهج تثبيت «النظر العقلي والنقدي»، وتوكيد الاعتماد فكريا وتنظيميا على «القوانين».

٣ - تثبيت النظرة «الانسانية» واسقاط التمييز بين الناس على أسس «غير انسانية»:

لسنا بحاجة هنا الى ترديد النصوص العديدة التي تؤكد جوهر الانسانية في الانسان، وتقيم نظرة تعتمد المساواة بين أفراد المجتمع الانساني. ويكفي أن النص المشهور الذي قرر «مبدأ المساواة» في القرآن - والنص الذي قرر المبدأ نفسه في أحاديث النبي ﷺ - يتحدثان عن «الناس» لا عن المؤمنين أو المسلمين.. فالنص القرآني يقول: «يأيها **الناس** انا خلقناكم من ذكر وانثى» - ونص الحديث النبوي يقول: «الناس سواسية كأسنان المشط».

ان تثبيت هذه القيمة الانسانية الاسلامية الأساسية عن طريق التربية والتثقيف الاجتماعي والسياسي من شأنه أن يؤثر تأثيراً مباشراً على القرارات السياسية والاجتماعية التي تمس غير المسلمين، أو التي تتصل «بالأقليات» على اختلافها.. فلا يتصور، في ظل هذه القيمة أن يصدر تشريع مخل بصورة صارخة بالمساواة المدنية بين المسلمين وغيرهم، أو جائر على حقوق أقلية عنصرية أو دينية.. أو مثبت لوضع اجتماعي فاسد يحرم الناس من الفرصة المتكافئة في تنمية الشخصية أو الثروة.. ان محاولات علاج التفرقة الاجتماعية والسياسية بين الافراد عن طريق التشريع وحده لا يمكن ان يقدر لها النجاح الا بقدر ما ينمو في بنيتها الثقافية من قيم تؤكد المساواة وترفض التمييز بين الناس على أساس عقائدهم أو أجناسهم أو ألوانهم.. ولا شك في أن التجربة الأمريكية الطويلة في محاربة التفرقة بين البيض والملونين من خلال إجراءات تشريعية تؤكد استحالة تحقيق هذا الهدف النبيل بعيدا عن تثبيت القيم التي تخدمه وتحافظ عليه[٢٣]

٤ - تثبيت قيمة الحرية، ودوره في تغيير اتجاه العديد من القرارات السياسية والاجتماعية..

وأول ما نلاحظه في شأن هذه القيمة أن لفظ الحرية غير وارد في القرآن والسنة النبوية بمعناه المتعارف عليه في علمي السياسة والاجتماع، ومع ذلك فان مضمونه ثابت فيما يقرره القرآن من «ربط الجزاء بالقرار الانساني الحر» - كما في قوله: «كل امرىء بما كسب رهين»[٢٤] وقوله: «وأن ليس للانسان الا ما سعى»[٢٥] - ولذلك يستوقف الباحث قول عمر بن الخطاب المشهور: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا».. - كذلك يتضح موقف الاسلام من الحرية بما قرره من رفع المسئولية عن المكره والمضطر والعاجز «عقليا» عن ممارسة الاختيار على أن قضية الحرية تتداخل نظريا وعمليا مع قضية «حقوق الانسان» ومن المؤكد أن القضيتين جميعا لم تلقيا في الفكر العربي والاسلامي ما تستحقانه من اهتمام.. وفي تقديرنا أن هذا الاهمال مسئول - جزئيا على الأقل - عما زخر به تاريخنا من انتهاكات للحقوق والحريات تتصادم - بشكل صارخ - مع التوجهات الاساسية للاسلام..

ان مما يستحق الأسف والأسى أن مشاركة العرب والمسلمين في الحملات الدولية المنظمة لرعاية الانسان وانعاش حرياته الاساسية مشاركة ضئيلة لا تتناسب مع المكانة الرفيعة التي وضع الاسلام فيها كلا من الحقوق والحريات.

ان أخص ما تتميز به نظرة الاسلام للحقوق والحريات.. أنه اعتبر حرية الانسان جزءاً متمماً لعقيدة التوحيد وليس مجرد حكم فقهي من الأحكام، ذلك أن توجيه مشاعر العبودية كلها نحو الخالق المعبود، ينزعها مباشرة من سائر العباد والمخلوقين.. فانعتاق الناس من سلطان الناس شق متمم للدخول في «العبودية» للخالق الواحد.

وفوق ذلك تتميز نظرة الاسلام لحقوق الانسان بأمرين بالغي الأهمية:

الأول: أن الاسلام يعالج الحقوق من وجهها الآخر، وهو الواجبات. فالخطاب التكليفي فيه موجه للملتزم باحترام الحق..[٢٦] أكثر من توجيهه لصاحب الحق.. وذلك حتى يضاف الحافز الديني الى الضمان القانوني لاحترام تلك الحقوق.. والأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة جداً:

- «والذين في أموالهم معلوم للسائل والمحروم»

«كلوا من ثمره اذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده»[٢٧]

«وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل»[٢٨]

والقيمة العلمية لهذا الاسلوب غير المألوف أن يسود في المجتمع تسابق على أداء الواجبات، يستفيد منه في النهاية أصحاب الحقوق، دون أن تكون صيغة العلاقات الاجتماعية «صيغة صراع الحقوق».. وفي هذا رعاية لقيمة «السلام الاجتماعي» لا يمكن اغفالها.. وبالرغم من ذلك يحرص الاسلام على تحريض صاحب الحق على الدفاع عنه عند الاعتداء.. ولهذا يحتاج موقف العرب والمسلمين الذين يرضون بالمذلة والخضوع الى تفسير.. اذ هو مسلك مخالف تماما لهذا التحريض الذي نقرؤه صريحا في الآية القرآنية: «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان»[٢٩] والآية القرآنية: «.. قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»[٣٠].

وهذه الآية الثانية تحرض المستضعفين على مقاومة الظلم الواقع عليهم.. بينما الآية الاولى تحرض الجميع على مقاومة الظلم الواقع على المستضعفين..

ومن وراء هذه الدعوة الملحة لأداء الواجب والدعوة الصريحة لرد الظلم والعدوان.. تقوم دعوة ثالثة الى تبادل العفو، وتبادل الفضل والعطاء يقول القرآن: «وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم»[٣١] ويقول: «وأن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم»[٣٢].

ان تثبيت هذه القيم من شأنه أن يضع قيودا هائلة على سلطة الدولة في المساس بحريات الأفراد وحقوقهم.. ومن شأنه أن يفتح الباب لمحاولات أكثر جدية وأوفر نشاطاً من أجل توفير الضمانات الفعالة لحماية هذه الحقوق ورد العدوان الواقع أو المتوقع عليها.

ويصل بنا البحث الى قضية بالغة الأهمية هي قضية المشاركة السياسية.. وهي لا تتصل بقضية الحرية وحدها، وانما تتصل فوق ذلك بقيمة سياسية خاصة أو مبدأ من المبادىء السياسية المقررة صراحة في القرآن الكريم وهي قيمة الشورى وهي في جوهرها تقرير لمبدأ المشاركة في اتخاذ القرارات..[٣٣] وهذه المشاركة هي العنصر الاساسي في جوهر الديمقراطية كأسلوب في ادارة المجتمع واتخاذ القرارات المتعلقة بمصالح أفراده.. أما الفروق التي يصرّ عليها البعض ويبالغون في تضخيمها فانها ترجع - عند التحليل - الى قضية أخرى هي قضية مصادر التشريع في الجماعة.. وما اذا كانت هناك قيود موضوعية مطلقة على سلطة الجماعة في اتخاذ القرارات.. وهي - حينئذ - قيود ترجع الى وجود قواعد قانونية ملزمة، وليس الى تدخل ارادة بشرية أخرى تحد من ارادة الأغلبية..

ان الالحاح على هذه القيمة من خلال العمل الثقافي النشيط والدؤوب لا بد أن يتجه - ولو تدريجيا - الى تغيير اسلوب اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات العربية والاسلامية.. فتختفي صيغة المستبد العادل.. ويزول تصور امارة المؤمنين باعتبارها منصبا يحل بمقتضاه رئيس الدولة محل شعبها في اتخاذ القرارات وتحمل المسئوليات.. ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الآراء المختلفة التي ظهرت في تاريخ الفكر الاسلامي حول طبيعة الشورى وحدودها ووسائل تطبيقها.. ولكن من المهم في مشروع توظيف القيم الاسلامية، أن نسجل - مع الاسف - أن المئة سنة الأخيرة قد شهدت تقصيراً هائلاً في تحقيق المشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات داخل المجتمعات العربية والاسلامية.. وأن هذا التقصير مسئول - الى حد كبير - عن حالة الاغتراب واللامبالاة والاتجاهات التدميرية التي ظهرت على سطح الحياة السياسية والاجتماعية في تلك المجتمعات، ولقد وقعت في هذه الخطيئة معظم التيارات الفكرية والتنظيمات السياسية والدينية.. ولذلك يكون من المهم - بنفس الدرجة - أن توظف نظرة الاسلام للشورى توظيفا كاملا في احياء وتنشيط جميع صور المشاركة على النحو الذي يشد الفرد الى المجموع، ويخلق شعور الانتماء الذي لا غنى عنه لقيام أي مشروع حضاري أو تنموي.

٥ - توظيف نظرة الاسلام «للعمل» لتحريك مشروعات التنمية:

اهتمت النصوص الاسلامية بالكلمة المقروءة والكلمة المكتوبة اهتماما خاصا باعتبارها أول خطوات المعرفة وأول مراحل التحرك نحو الفعل.. يقول القرآن في أول آية نزلت منه: «اقرأ باسم ربك» ويقول - احتفالا بالكلمة المكتوبة: «نون والقلم ومايسطرون» كما يقرر حماية وأمنا لقائل الكلمة شهادة بالحق، ولكاتبها على السواء فيقول: «ولا يضار كاتب ولا شهيد»[٣٤].

ومع ذلك يضيق الاسلام أشد الضيق بالكلمة حين تنفصل عن الفعل: «يأيها الذين آمنوا لمَ تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»[٣٥]

كما يجعل «الفعل» وليس الكلمة اداة التغيير والاصلاح.. متخذا من العمل شعارا عاما له: «وقل اعملوا»..

وفي واقع العرب والمسلمين تقصير هائل في أداء العمل.. يتناول كم هذا العمل، كما يتناول الحرص على مردوده وعائده، ويتناول في النهاية ما يحمله من خصائص الابداع الذي هو مدخل التطور والتقدم في كل سعي بشري.. وغني عن الذكر أن مجتمعاً متخلفاً يستمر في احتقار «العمل» ثم يقصر في أدائه انما يغتال كل فرصة حقيقية للخروج من التخلف.

ان الثقافة العربية الجديدة لا بد أن تنشر على أوسع نطاق مبدأ «احترام العمل» وتقديسه من ناحية ومبدأ اتقانه وحسن أدائه من ناحية أخرى..

وتكريم العمل، والعمل اليدوي، بصفة خاصة قيمة اسلامية غائبة عن حاضر العرب والمسلمين.. فالرسول ﷺ يقول ان من «أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له» ويذكر بالاجلال والرضا موقفا «يحمل فيه الرجل حبله ويحتطب به» ويطرد من أوهام الواهمين كل آثار تحقير العمل حين يقول أن «نبي الله داود كان يأكل من عمل يده».

ويحرص القرآن فوق ذلك على ترتيب الاعمال من حيث الأهمية فيقدم الأعمال التي تعود بالنفع على الناس على

الأعمال الشرفية التي تمنح صاحبها ذكرا حسنا في المجتمع.. فيقول: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله»[٣٦].

أما حسن أداء العمل والحرص على اتقانه فالحديث النبوي فيه واضح صريح: «ان الله يحب أحدكم اذا عمل عملا أن يتقنه»، «ان الله كتب الاحسان على كل شيء».

وعلى أهمية العمل، فانه ليس القيمة الاسلامية الوحيدة التي تخدم مشروع التنمية بمعناه الأوسع.. فالانتاج، واستثمار الموارد، والمحافظة عليها وتحريك الثروة قيم اضافية الى جانب العمل تخدم - بدورها - فرص تحويل عناصر التنمية الكامنة في أمة من الأمم الى مشروع تنموي حقيقي ففي الحديث: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»..

وفي القرآن تحذير ووعيد من اكتناز الذهب والفضة وحبسها عن الإنفاق والتداول، وفيه أيضا انكار شديد على من «يهلك الحرث والنسل» - وفي وصايا النبي ﷺ للقواد والغزاة من أصحابه تحذير من حرق الشجر والثمر - وتنبيه الى أن الموارد مودوعة في الأرض بحساب وقدر، وأن الاسراف فيها - لذلك - افساد للبيئة وتدمير لها، يقول القرآن عن الارض: «وقدر فيها أقواتها»[٣٧] ويقول: «انا كل شيء أنزلناه بقدر»[٣٨].

وينهى القرآن صراحة عن التوسع في الاستهلاك بما يجاوز الحاجة فيقول: «وكلو واشربوا ولا تسرفوا»[٣٩] وينهى النبي ﷺ أصحابه عن الاسراف في استخدام الماء «ولو كنت على نهرٍ جارٍ»وهكذا تستطيع الثقافة أن تحول هذه القيمة المعلنة في القرآن والسنة الى مصدر لقرارات سياسية واجتماعية تحفظ الثروة، وتنظم استثمارها، وتمنع التوسع في استهلاكها وافنائها.. وذلك مما يخدم التنمية بكل صورها.. تأويجاً وتعظيماً للإنتاج، وضبطاً وتنظيماً للاستخدام والاستهلاك..

وبعد.. فلا يمكن ان يتسع المقام لأكثر من هذه الأمثلة.. وهي في تقديرنا عمد وأصول في التصور الاسلامي وما هو ثابت فيه من قيم ومبادىء، يمكن توظيفها في مشروع عربي اسلامي هدفه تحريك الواقع العربي الاسلامي تحريكا ينهي مرحلة بياته الحضاري، ويوجه القرارات السياسية والاجتماعية التي تحكمه وتنظمه وجهة تخدم غاية انسانية محدودة.. هي الاسهام - مع الآخرين - في دفع مسيرة الانسان وهو يعمر الأرض، وترشيد هذه المسيرة بالمحافظة على «علاقات انسانية» قوامها احترام انسانية الانسان، واتخاذها أساسا للمساواة والعدل.. واتجاهها المحوري يتمثل في تبادل العطاء.. وتبادل العفو.. ابقاء على احساس الانسان الفرد بصحبة أخيه الانسان، وهي صحبة تدفع عنه أعتى أعدائه فيما يقضيه على كوكبنا هذا من سنوات: والاحساس بالحاجة والجوع.. والاحساس بالوحدة.. والاحساس بزوال الأمن.. وتلم الناس من جديد في رحاب «رب **هذا البيت**، الذي أطعمهم من **جوع** وآمنهم من **خوف**»

ولعل تلك الاشارة إلى رب هذا البيت أن تكون مذكرا للمؤمنين بوحي السماء من المسلمين ومن أهل الكتاب.. بما بينهم من وشيجة الالتفاف حول قيم حضارية مشتركة الأصل، واحدة الجوهر ولكنها تحتاج الى أن توظف من جديد.. «دينا قيماً ملة ابراهيم»[٤٠].

(١) سورة ٢ آية ٢٥٦ البقرة. (٢) ٩٩/١٠ يونس. (٤) ٩٩/١٠ يونس.
(٣) ٢٩/٢٨ الكهف. (٥) ٦٦/٤ النساء.. (٦) ٢٤/٨ الأنفال.
(٧) أنظر كلمة التحرير التي كتبها الدكتور عبد الحليم عويس لمجلة المسلم المعاصر التي تصدر في الكويت - العدد ٣٢ - سبتمبر ١٩٨٢.
(٨) أنظر تفصيلا لهذه المقولة في كتاب الدكتور نادر فرجاني «هدر الامكانية» مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٠، ص٤٦ حيث يقول:
«فاذا تمت في هذه النطقة تنمية، فلن يكون ذلك الا بتكامل الأقطار العربية كلها في اطار حركة نهضة قومية تعبىء كل موارد الوطن العربي وتستغلها بكفاءة».
(٩) ١٣/ ١٧ الرعد.
(١٠) أنظر مؤلفه المشهور «الموافقات في أصول الشريعة» جـ٢ ص٨ - ١١ - طبعة بيروت ١٩٧٥.
(١١) أنظر في ذلك كتاب «تعليل الأحكام» للاستاذ محمد مصطفى شلبي - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨١.
(١٢) أنظر في دراسة المصلحة كمصدر للتشريع الاسلامي رسالة الدكتور مصطفى زيد «المصلحة في الفقه الاسلامي» القاهرة، ورسالة بنفس العنوان للدكتور حسين حامد حسان - وثالثة للدكتور سعيد رمضان البوطي.
(١٣) أنظر في ذلك المؤلف الشهير للعلامة ابن قيم الجوزية الحنبلي: «اعلام الموقعين عن رب العالمين» الجزء الثالث ص١٤ وما بعدها.
(١٤) أنظر مقدمة كتاب «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية الحنبلي، حيث ينقل عن الفقيه المعروف ابن عقيل قوله: «من قال لا سياسة الا ما جاءت به النصوص فقد غلط وغلّط الصحابة، فان الصحابة فعلوا كثيرا من الأمور لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار».
(١٥) وهذا منهج مألوف في التشريعات كلها بغض النظر عن مصدرها، والاكتفاء في النص بالاجمال أي تقرير المبدأ العام ينطوي على تفويض المخاطبين به والمسئولين عن تنفيذه بمزيد من السلطة التقديرية في تحديد كيفية تطبيقه أو وضع القواعد التفصيلية لتنفيذه.
(١٦) أنظر مجموعة دراسات مركز الوحدة العربية حول «القومية العربية والاسلام». بيروت ١٩٨١، وبصفة خاصة دراستنا ضمن هذه المجموعة بعنوان: نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام.. ص٥٢٣.
(١٧) ٣١/٢ البقرة. (١٨) ٢٩/١٥ الحجر.
(١٩) ٧٠/١٧ الاسراء. (٢٠) ١٣/٤٩ الحجرات.
(٢١) ٤٣/٣٥ فاطر. (٢٢) ١٣/٤٩ الحجرات.
(٢٣) من المفيد في ذلك مراجعة تطور قضاء المحكمة العليا الأمريكية في مسألة تطبيق مبدأ المساواة على الزنوج، تطوراً يعكس اتجاه ومدى التطور في الموقف الاجتماعي من المشكلة، أنظر في ذلك على سبيل المثال مؤلف برنارد شفارتز في القانون الدستوري الأمريكي - أكسفورد ١٩٥٥ ص٢٢٢ بعنوان:
«The Negro and The Law»
(٢٤) ٢١/٥٢ الطور. (٢٥) ٣٩/٥٣ النجم.
(٢٦) أنظر الدراسة للدكتور محمد فتحي عثمان بعنوان «من أصول الفكر السياسي الاسلامي» - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٧٩. ص١٩٤ وما بعدها.
(٢٧) ١٤١/٦ الأنعام. (٢٨) ٢٦/١٧ الاسراء. (٢٩) ٧٥/٤ النساء.
(٣٠) ٩٧/٤ النساء. (٣١) ٢٣٧/٢ البقرة. (٣٢) ٦٤/ ٤ التغابن.
(٣٣) المؤلفات حول الشورى في الاسلام عديدة، ومن المراجع الحديثة المفيدة مؤلف الدكتور عبد الحميد اسماعيل الانصاري بعنوان «الشورى وأثرها في الديمقراطية» المكتبة السلفية. القاهرة ١٩٨١.(٣٤) ٢/ ٢٨١ البقرة.
(٣٥) ٣/٦١ الصف. (٣٦) ١٩/٩ التوبة. (٣٧) ١٠/٤١ فصلت.
(٣٨) ٥٤/ ٤٩ القمر. (٣٩) ٣١/٧ الأعراف. (٤٠) ١٦١/٦ الأنعام.

الدين والدنيوية في أوروبا الغربية

مستقبلها بالنسبة للحوار الثقافي مع العالم العربي

أنطوان فيرغوت

مقدمة: تعريف وأسئلة:

من المفيد أن نقدم تعريفا للدنيوية، وذلك كي نسترشد به في سياق البحث. تدل هذه الكلمة على تطور فعال أو سلبي لواقع كان مرتبطا بالله والدين ثم عاد للعالم غير الديني أو الدنيوي، ومصدرها مستمد من قوانين الكنيسة الكاثوليكية وهي تعني في هذه القوانين انتقال الرجل أو المرأة من الحياة المكرّسة للدين الى الحياة الدنيوية، وقد استعار فيها بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع هذا المصطلح الكنسي للدلالة على تحول الحضارة الغربية المسيحية الى حضارة أَفْلَتَ الفكر والاخلاق والحكم فيها من نفوذ الدين واستند على مبادىء مرتبطة بالعالم. تعني كلمة الدنيوية أولا تفسيراً لتاريخ الحضارة الغربية، أي أن هذه الحضارة أصبحت دنيوية في القرون الاخيرة وأن الحداثة والدنيوية مرتبطتان. وبما أن فكرة الحداثة تحتوي على حكم تقويمي إيجابي فنحن ننساق الى اعتبار الحضارة الدنيوية أرقى من الحضارات غير الدنيوية، ويجب علينا اذن أن ندرس بدقة كيف تمثّل في أوروبا هذا التحول المقترن بالحداثة وأن نعرف لِمَ اعتبر هذا التحول تحولا نحو حضارة أرقى.

نشأت الدنيوية في أوروبا المسيحية، وبسبب ذلك كان لهذه الكلمة أحيانا معنى الخروج من النصرانية، وبما أن الديانة الأوروبية هي أساسا المسيحية يجنح الناس للنظر للدنيوية كزوال للدين - يجب اذن أن ننظر اذا كان انزلاق هذا المصطلح من الدنيوية الى الخروج من النصرانية لا يمثل التباسا في الافكار. هل خلقت أوروبا حقا بعد تحولها الى الدنيوية حضارة مضادة للدين؟ هل هناك فعلا تعارض بين الدين المسيحي من جهة والحداثة والدنيوية من جهة أخرى؟ هذا تساؤل تاريخي واجتماعي لا يمكن الاجابة عنه الا بالرجوع للواقع التجريبي.

ان الحكم الموضوعي على مدلول الدنيوية وتأثيرها يبدو أكثر صعوبة اذا اعتبرنا أن الذين ناضلوا من أجل حضارة عصرية ودنيوية قد خلقوا أسطورة حضارة سعيدة ومثالية وحرة لانها انعتقت من الله ومن مظاهر بؤس الانسان، ونعني أن مصطلح الدنيوية يحمل كذلك مدلولا ايديولوجيا يجب التفرقة بينه وبين المدلول التاريخي والاجتماعي، فالحديث الوارد أحيانا عن فترة «ما بعد العالم الحديث» يستند على هذا المدلول الايديولوجي.

كل المؤشرات تدل على أن انجاز الدنيوية والانتقال الى الحداثة في أوروبا المسيحية بالذات لم يكونا وليدي صدفة تاريخية، فهذه الظواهر قد برزت جزئيا كرد فعل ضد الحضارة المسيحية السابقة، ولكن كذلك بالاعتماد على أصول تلك الحضارة ومفاهيمها ولا يمكننا أن نفهم الدنيوية وكذلك قيم الحداثة وايديولوجيتها ان لم يكن لنا علم بخصوصيات الديانة المسيحية. ثم ان أحد المشاكل الهامة التي يطرحها استلاف حضارات أخرى بعض عناصر أوروبا الدنيوية هو البحث عن كيفية ادماج هذه العناصر في النظام الثقافي والديني المختلف لهذه الحضارات، وسأختم تأملاتي بهذه المسألة.

١ - نوعية المسيحية:

لفهم الدنيوية كظاهرة حضارية غربية لإعداد حكم تقييمي لها يجب أن نعتبر أولا الاصالة الدينية للمسيحية. واني بالتأكيد على هذا العنصر الأساسي أمتنع عن كل مقارنة بالاسلام معتمدا على مبادئ العقيدة المسيحية فقط. ان تجاهل العنصر الثوري في علاقات المسيحية بالحضارة غير ممكن بالمرة، فعندما يقول عيسى المسيح بأنه يجب اعادة ما لقيصر للقيص (انجيل مرقص ١٢ - ١٧) وأن مملكته ليست من هذا العالم (انجيل يوحنا ١٨ - ٣٦) فهو لا يعطي أجوبة ظرفية فقط، اذ هذا الكلام متناسق مع عمله ورسالته الأساسيين كما فهمها أتباعه الاولون وفهمتها فيما بعد المسيحية. فالمسيح أكثر من نبي حسب العقيدة المسيحية. انه بكلامه وحضوره ومماته وبعثه وتواجده المسترسل قد أتى بالتنزيل وبالحضور الجديد والنهائي للإله، لان الله يبرز للعالم في انسانية المسيح وفي العلاقات والكلمات التي تذكر ببعثه بعد هذا البعث.

فهناك اذن فترتان أو تاريخان متميزان ومتداخلان في الوقت نفسه: تاريخ العالم وتاريخ الاله، التاريخ الطبيعي والتاريخ الماورائي. وأضع هنا بين قوسين مسألة معرفة الى أي مدى كانت هذه التصورات تصورات يسوع الناصري نفسه أو نتيجة تأويل شامل قامت به الديانة الجديدة. فالمهم هو أن المسيحية الاولى في القرن الاول اقتنعت بأن ملكوت الله وهبة الروح الالهية الموعودتين في آخر الزمان بدأ تحقيقها على هذه الارض في شخص المسيح وبمشاركته في انسانيته المبعوثة والمعظمة. والمسيحي في الوقت نفسه تابع للنظام الدنيوي

وللكوت الله. ويوضح بولس جليا نتائج هذا التمييز بين النظامين أي نظام العالم ونظام ملكوت الله عندما يعلم المسيحيين طاعة الامبراطور مهما كان، الا اذا طلب منهم عبادة امبراطورية روما وآلهتها، أو عندما يكتب أن التمييزات الانسانية ليس لها معنى في العلاقات مع الاله وفي التجمع الديني كتجمع ديني فلا تمييز بين الرجل والمرأة وبين العبد والسيد وبين اليهودي وغير اليهودي.

ليس هنا مجال للاطالة في ذكر نوعية المسيحية ولكن وجب التأكيد عليها لاننا ان تكلمنا بصفة عامة عن الديانة كما يفعل البعض أحيانا طالبين بذلك موقفاً حياديا فاننا نتجاهل ان المسيحية قد أحدثت علاقة جديدة بالحضارة. ولمعرفة ذلك يكفي أن نقارن المسيحية بالتيوقراطية اليهودية التي سبقتها أو بالديانات غير السماوية بصفة عامة. ففي جميع الحضارات القديمة كانت الاخلاق والقوانين مرتبطة تمام الارتباط بالدين، حتى أننا ان قلنا إنها أسست بالاستناد على الدين فلن نعبر بصفة كاملة عن واقعها اذ أنها كانت مقدسة، وكان الدين اذن نظاما رمزيا يلم بالعالم والوجود من جميع جوانبها ويوضح معناها وبذلك فهو الذي يقرر المبادىء التي تضبط العلاقات مع الطبيعة والتنظيم الاجتماعي والحياة الاخلاقية. ان اندماج الدين والاخلاق والقوانين كان في الاصل كاملا الى حد أنه لم يكن هناك في البداية مصطلحات تذكر الاخلاق والقوانين.

ففي المدن اليونانية والرومانية يقع الطريق المقدس في المركز الجغرافي لان الحياة السياسية والاجتماعية ملتزمة الارتباط بالدين ولهذا لم يكن مناص من الصراع بين المسيحيين والدولة الرومانية كما لم يكن هناك مفر من الصراع بين يسوع المسيح والتيوقراطية القومية اليهودية.

وبالرغم من هذا التمييز المبدئي بين ملكوت الله والنظام غير الديني فان المسيحية أصبحت احدى دعائم الحضارة الغربية. ويندر أن توجد ثقافة مبدعة ومبرمجة أساسا في الوقت نفسه حسب النصوص المقدسة بالصفة التي كانت عليها ثقافة القرون الوسطى. ويبرز دانتي في «كوميديته الالهية» كيف ينظم الكتاب المقدس فضاء عصره الثقافي بقوله: «ان الكتاب المقدس هو ألف وياء كل كتابة» (الجنة، ١٨، ٣٦). فقد أعطت القرون الوسطى للمشكل الديني والتجريبي الذي تطرحه العلاقة بين العقيدة المسيحية وعالم الحضارة غير الدينية حلاً حاولت به أن تجعل التفرقة والاتحاد في انسجام. وأعتقد أنها وجدت رغم كل الصراعات توازنا قابلا للتغير بين السلطة الأدبية لأسقف روما والحرية السياسية للحكومات والملوك المحليين، بين سلطة المذهب المسيحي وحرية الفكر، بين الروحانيات الماورائية وحب القيم الارضية، بين مسالمة نابذي العنف والخصال الحربية، بين السبيل الروحاني والاحسان الفعال، بين العقيدة والاشكال الشعبية للديانة المأخوذة عن العبادات الوثنية. ولم يكن من الممكن لهذا النوع من التوازن أن يدوم لان تأكيد الاستقلالية المتبادلة للعالم غير الديني والعقيدة المسيحية كان يحتوي على بذور الدنيوية الآتية.

٢ - الدنيوية:

بدأ الغرب في القرن السابع عشر ما نسميه اليوم دنيويته، ومن الممكن بالنسبة لكل تعبير في الحضارة التأكيد أكثر اما على الانفصام عن الماضي واما على الاستمرار التطوري، لكن وقع على كل حال في ذلك الوقت تحول أنشأ أوروبا الحالية، أي أول حضارة دنيوية. يجب أن نذكر أولا باختصار المعطيات السلبية للفترة التاريخية التي جعلت الدنيوية تثور جزئيا على التراث المسيحي، فالبابوية خسرت نفوذها الادبي بخرقها للاحكام وبذخها المفرطين. والحروب الدينية الشنيعة أحدثت ثورة أخلاقية وخسر رجال الدين تأثيرهم الفكري بسبب المشاجرات الشرسة بين المدارس اللاهوتية وأصبح التعصب الديني فاضحا وقد جسَّم عنف القادة الدينيين كتناقض واضح مع رسالة يسوع المسيح.

وبصرف النظر عن انحطاط الحضارة المسيحية، بل وكنتيجة للتقدم الفكري الذي مدعوما بعودة جديدة للعصور القديمة وقع تحوّل فكري أدخل العلوم الطبيعية رفقة البحث التكنولوجي حيز الوجود فتخصص فيها أفضل المفكرين، وكان مفعول هذا المنعرج عظيما فدفع الناس من جهة الى رفض كل سلطة فكرية وتعويضها بملاحظة الطبيعة والتجربة أي بالفكر الطبيعي ووقع التخلي عن دين كان استحواذه على العقول وتعصبه قد تسببا في كثير من المصائب وكرست الجهود بالحماسة نفسها للتكنولوجيا، وكان ذلك عن اقتناع بنجاعة اصلاح ظروف العيش وتحسين الانسان، كما لوحظ أن ارادة فرض ملكوت الله على الارض خلفت العنف والكراهية بينما اكتشف أن الفكر العلمي وحد البشر ونمى فيهم صفة المسالمة. وظهر أن الاحرى بالناس عوض أن يهتموا بالعمل لآخرتهم أن يخلقوا جنة ارضية عن طريق العلم. ويشهد المقتطف التالي من بيان «سبرات طوماس» حول تاريخ المجمع الملكي لتطوير المعرفة الطبيعية (لندن، ١٦٦٧) يشهد بهذه العقلية الجديدة: «ليس أقل شيء يجعل المجمع الملكي يستحق التمجيد كونه وهو المنشأ لتوحيد مهارات البشر وعقولهم قد تعدى ذلك فوحد مشاعرهم. فنحن دائمو السرور هنا بمشهد نادر في الامة الانجليزية: رجال من أحزاب متضادة لهم أساليب عيش مختلفة قد نسوا كراهية بعضهم لبعض وتوحدوا لانجاز الاعمال نفسها وجعلها تتقدم، فهنا الجندي والتاجر والحانوتي والعارف بالاداب القديمة والشريف وجليس الامراء والقسيس والكالفاني والبابوي وممثلو الالتزام الانكليكاني قد خلعوا ألقابهم المميزة وعملوا معا بسلام في وفاق مشترك لانجاز الاشغال والبحوث، هذا فضل من الله تجاوزالوعد الانجيلي: «سيمتد الاسد والحمل الواحد جنب الاخر» لانهم لا يتحملون هنا حضورهم المتبادل بلا عنف أو خوف ولكنهم يعملون ويفكرون معا ويتعاونون في اختراعاتهم» (ص ٤٢٧).

ان هذا النص الجميل المجمع الملكي الاول يعبر بصورة رائعة عن الحماس الجديد شبه الديني وعن الامل التنبؤي للحضارة الدنيوية الجديدة. فبينما كان على الديانة المسيحية أن توحد الانسانية فان الاعتقادات المذهبية المنغلقة حرضت البشر على التصدي لبعضهم البعض في مجابهات دموية. أما فكر البحث العلمي فقد تضمن بالعكس الشعور بالجهل وجعل الناس وهم قادمون على عمل جبار كفك رموز العالم يتعلمون كيف يكون التعاون فوق الخلافات، وبعد أن حطّمت انقسامات المسيحية الغربية كليا المؤسسة الدينية والمبادئ التي كانت تجمع الشعوب في وحدة أرفع، سنحت لغة جديدة مشتركة تشيد الوفاق بين البشر وهي لغة العقل الطبيعي الذي هو مبدئيا عالمي.

ولهذا وقع الانعتاق من السلط التي أخضعت البشر لاعتقادات الفرق أو للتهافت على الحكم وامتثل الناس في تساوٍ ثابت للسلطة الوحيدة التي تتجاوز اعتباطية الامراء والسلطات المذهبية الا وهي الطبيعة والعقل. ففي سنة ١٦٢٠ كان «فرانسيس باكون» قد عبر مسبقا عن الهدف والمبدأ اللذين يسيطران على الحضارة الدنيوية: ان نفوذ الانسان على الاشياء ينبني على العلوم والفنون، لانه لا يمكن لنا أن نوجه الطبيعة الا اذا أطعناها (الجهاز الجديد، الحكمة ١٢٩).

والفكر العلمي لا يقبل بحماس على اكتشاف الطبيعة فقط بل يعطي نفسه مهمة تحسين النظام الأخلاقي والسياسي وهكذا أنجز القرن السابع عشر الثورة الثقافية التي سميت فيما بعد الدنيوية.

كانت هذه الثورة من صنيع بعض المفكرين النيّرين وقد غزت مبادئهم الغرب تدريجيا كما غزت مناطق ثقافية أخرى ددخلت في علاقات مع أوروبا.

٣ - الدنيوية كمبدأ لفلسفة التاريخ:

قد أردت بطرقي السريع لموضوع الدنيوية كانفصام تاريخي بين العصر الحديث والحضارة المسيحية التي سبقته طرح أربعة أسئلة أساسية بالنسبة للحوار العربي الاوروبي:

١ - هل الدنيوية لم تكن سوى حادث منفرد في التاريخ الغربي أو هل يمكن اعطاؤها معنى حركية تطور؟

٢ - هل تؤدي الدنيوية الى موت الدين؟

٣ - هل إن حضارة دنيوية تماما يمكن لها البقاء؟

٤ - هل على كل الحضارات تحقيق هذه الثورة الثقافية بصفة حتمية؟

لنطرق موضوع السؤوال الاول الذي ستكون له انعكاسات على الاجوبة الثلاثة الاخرى. إنَّ حداثة مصطلح الدنيوية «المذهب الدنيوي» ذات معنى، فهذه الكلمة مشتقة من عبارة أوجدها سنة ١٨٥٤ الانجليزي جورج جاكوب هولايوك الذي أراد بهذا التعبير الجديد تنمية الفلسفة العلمية الشعبية، أي تصوّر للمجتمع الانساني منفصل عن الدين. ثم ان عالمي الاجتماع الديني ماكس فابر ثم أرنست طرولتش اصطنعا عبارة الدنيوية مريدين بهذا الاصطلاح جمع تجارب تاريخية ومعطيات اجتماعية في امكانها أن تبرز أن الحضارة الغربية انفصلت تدريجيا وباقتضاء داخلي عن الدين.

وسأحاول أن أقتدي بهذا التصور لأبيِّن أن دنيوية خاصة لا رجعة فيها تواجدت حقا في الغرب اذ أني أريد أن أدافع عن الرأي القائل بأنها لم تكن فقط بلا مفر منها بل بأنها كانت نافعة للثقافة والديانة المسيحية مهما كان اخفاقها الذي جعلنا نتحدث الان عن فترة ما بعد العالم الحديث. ومن الجلي كذلك أنني لا أشاطر بعض المحتقرين للثقافات غير الدنيوية احتقارهم الشديد، فلقد تحدثت آنفا عن تقديري الكبير لثقافة القرون الوسطى الفذة وأنا أعتقد أنه ليس هناك الا ظلاميون معادون للدين بين هؤلاء الذين لم يزالوا في القرون الوسطى عصور أوروبا الحالكة.

يتمثل اساس الدنيوية في الاعتقاد الراسخ بأن تفسيراً غير ديني للواقع الاجتماعي والسياسي والاخلاقي ممكن ومبرر، وأن عدداً كبيراً من المعاصرين يعتقدون هذه الفكرة ويضفون عليها قيمة تحرير ثقافي للانسان. والفكرة القائلة بأن الانسان بلغ نضجه تسيطر على ايديولجية الدنيوية[١]. ويجب تمييز مستويين في هذا الاعتقاد مع التأكيد على أنهما متضامنان فهناك مستوى الفكر العلمي الرامي للسيطرة على العالم اذ أنه لم يعد يغلب على العقل التخصص في التأمل النظري للعالم كما كان ذلك في العصور القديمة والقرون الوسطى - بل وقع اضفاء قيمة على العقل كقدرة استكشاف للقوانين الداخلية للطبيعة المادية والحية، ولذا فقد أصبح العقل عنصراً أساسياً لتغيير العالم بما أنه يمثل القدرة على حل المشاكل، وهكذا تحول الاهتمام من الشعور بانسجام مع العالم نحو شعور بالسيطرة ومن ثم بالامن، ودعم تغير العقل هذا حركة التحرر من الدين فأصبحت مجالات المجتمع التي كانت في القديم مرتبطة أشد الارتباط بالدين تعتبر هي نفسها مسائل تجريبيّة يجب على العقل حلها بقدرته الخاصة على التحليل المنطقي ولم يعد الناس يتصورون العالم الاجتماعي كصورة للكون أو كهيكل كبير تنظمه سلطة مقدسة توّجتها وفوضتها السلطة الالهية، حتى أنه وجب تبرير الاخلاق نفسها حسب تحليل للطبيعة البشرية ولضروريات النظام الاجتماعي وقد مثل اخضاع علاقات البشر للعقل هذا تملكا جديدا للانسان من قبل نفسه بعكس الوضع السابق حيث كان الخضوع للقوانين الالهية يتحكم في المبادىء الاخلاقية.

وقد نتعجب بعد ذكرى للتمييز الذي أدخلته المسيحية بين النظام الماورائي والطبيعة اذ نرى الناس يعيشون دنيوية العصر الحديث كانعتاق من الديانة المسيحية. ألم يكتب أحد مفكري القرون الوسطى المسيحية الافذاذ وهو القديس توما الاكويني أنه يجب على الانسان الامتثال أولا لضميره ثم في الدرجة الثانية للسلطة؟

ومن وجهة النظر هذه فالمسيحية هي التي ركزت قواعد الدنيوية بتأكيدها على قوام العالم الدنيوي الخاص واستقلاليته، هذا العالم الذي هو مأوى الانسان وهدف مشاريعه الانسانية الخاصة، وفي هذا يكمن سبب تأقلم الكنائس المسيحية مع دنيوية الغرب - وإني عائد الى هذا الموضوع فيما بعد. صحيح أن التعصب والاستبدادية الدينية قد اغتصبت استقلالية الانسان، غير أن هذا لا يكفي لتفسير هذا المنعرج اذ أن العنصر الاكثر أهمية والجديد يتمثل في تصور جديد للعقل.

وقد حدث هذا التغيير عندما ظهر الاعتقاد بأن العالم والبشرية هما مشروع تاريخي، فهذه الفكرة التي صنعت أوروبا الحالية هي الفكرة التي نشرت الدنيوية بصفة كلية. ان الاعتقاد بانعتاق الانسان ونضجه تدعم اذن بفكرة انسانية تقود تاريخها الخاص بفتحها للعالم وتقدمها المسترسل ويجب علينا هنا تمييز عنصرين هما المذهب التقدمي والمذهب المخالف للمسيحية.

لنبدأ أولا بالمذهب التقدمي، لقد كانت القرون الوسطى المسيحية فترة اكتشافات تقنية وتنظيمات اجتماعية سياسية، كما كانت العصور القديمة اليونانية والرومانية، ولكن لم يكن فيها تصور تاريخي للحضارة. لقد كانت الكتب التاريخية تكتب طبعا لكن لم يتواجد آنذاك تصور للتاريخ كسيرورة تقدمية للبشرية عبر تغيرات الحضارة. فقد كان للعقيدة المسيحية تصور ديني للتاريخ، فهي من جهة قد أعادت تأويل الاحداث المنقولة في التوراة ورأت فيها إعداداً متدرجا لقدوم المسيح، وفسرت من جهة أخرى فترة ما بعد المسيح

كإعداد لنهاية زمن العالم الدنيوي، وذلك بالتحول الختامي للعالم. وهكذا فان المسيحية كونت تصورا لغائية الزمن، غير أن هذه الغائية ماورائية.

فقد أدرج الله بمبادراته غائية عليا داخل زمان العالم ولم تتكون فكرة تاريخية العالم كمفهوم خاص الا في القرن الثامن عشر. ومفهوم التاريخية هذا لا يعني فقط الشعور بالتغييرات وبنسبية المؤسسات أو بزوال الحضارات المحتم. ففي القرن الثامن عشر احتوى مفهوم التاريخية على فكرة زمن يكاد يكون خطيا وهو زمن موجه الى تقدم متدرج للانسان كانسان وبصفة اجمالية يمكن القول بأن التغيرات تتراءى في هذا المفهوم مرتبة حسب قانون داخلي هو قانون التقدم والموضوع يتعلق اذن بفلسفة التاريخ.

كانت الانسانية ترى نفسها ككائن يتقدم نحو مستقبل أفضل، ونظرية النشوء والارتقاء بدل أن تضعف من الفكرة المحترمة التي كان الانسان يحملها تجاه نفسه أقنعته أنه المرمى الاعلى لتحولات العالم الحي فكل حياة الكون موجهة لانتاج الانسان والحضارات موجهة لانتاج انسان حر وكامل، والانسان الذي كان يكتشف عند ذلك ماضيه البدائي الخاص كان يتأمل بفخر كل ما حققه منذ ذلك الحين. لنتذكر استهانة علماء ثقافات الانسان الاولين بكل هؤلاء الذين سماهم فيما بعد فرويد مؤسس علم النفس التحليلي بدائيين وأكلة لحم البشر وفقراء وعرايا وجهلة. وكان البدائيون وقتذاك يعتبرون أطفالا بينما كان الاوروبيون يتصورون أن الغرب وصل الى سن الرشد في حين لم تزل الشعوب الاخرى في سن الطفولة أو المراهقة.

كانت الحضارة المسيحية قد ثقفت الشعوب وقد أسست مدارس وخلقت حتى الجامعات وساعدت على تنظيم الفلاحة وخففت من حمية الحروب ونقلت القانون الروماني، لكن الديانة المسيحية كانت بخلقها هذا العمل كمقام ينجز فيه التاريخ الالهي. أما مع مفهوم تاريخية الكون والانسانية فقد تكونت دنيوية مذهبية ونضالية اذ لم يفصل الواقع الاجتماعي والسياسي والاخلاقي عن الدين فقط بل أصبح الواقع الإنساني بصفة واضحة غاية يرمي لها الانسان، فالانسان صار يعتبر نفسه ويعرف بنفسه كفاعل تابع لبشرية في حالة تطور. وله شعور بمصير انساني خاص يجب تنفيذه. ففكرة تاريخ وزمن لهما غاية هي الكمال قد أخذت اذن عن المسيحية وجعلت دنيوية.

لنقف هنيهة قبل دراسة علاقات الدنيوية بالدين للتفكير في معنى الدنيوية بالنسبة للعلاقات بين الغرب والحضارات الاخرى، فمن البديهي أن فكرة التاريخ كنضج لتقدم البشرية تمنح في الوقت نفسه غالبا للانسان الغربي شعوراً بالتفوق، ففيمَ يتمثل فعلا تقدم إنسانية جعلت فيه حركة الدنيوية الانسان الغربي الجانب الأكثر تقدما؟

ان هذا التقدم لا يتمثل بصفة أساسية في الفنون، فمن الممكن أن يعجب الغرب بفنون الآخرين ويعتقد مع ذلك أنه أعلى جانب من الانسانية. ولا يتمثل هذا التقدم كذلك في الثروة، فالمثقف الغربي يعرف أنه أقل ثراء من تجار أو أمراء من قارة أخرى ويمكن له مع ذلك أن ينظر لهم بترفع. ان فكرة الدنيوية كما تكونت في الغرب تتمثل أساسا في الاعتقاد الراسخ بأن الانسان بلغ نضجه بنمو الفكر العلمي، فلا شيء حقا يعطي هذا الشعور بالفخر مثل العلم. وقد جعلت التقاليد المسيحية وكانت على حق في ذلك من كبرياء الفكر أكبر ذنب. ومن جهة ثانية تولد المعرفة العلمية القدرة التقنية، وهي كذلك مصدر قوى للشعور بالتفوق وقد تنتج عن هذا الشعور الرغبة في السيطرة على الآخرين كما وقع ذلك في المستعمرات. لكن رغبة الغزو لم تكن خاصة بالغرب الدنيوي وهي ليست أهم عنصر في الشعور بالتفوق.

ان فكرة تقدم الانسانية بالمعرفة العلمية وبالقدرة التكنولوجية هي طبعا ايديولوجية. وأعني بالايديولوجية تصوراً للعالم وللانسان يتضمن جزءا من الحقيقة وجزءا من الوهم. فالوهم تصور يستمد قوته من الرغبة وبما أنه يتعتم بالرغبات والاحساسات فهو يتجاهل جزئيا الواقع. ولن أنكر أن التقدم العلمي والتكنولوجي ينجزان بحق نضجا أكبر للعقل الانساني. لكن فكرة التقدم ايديولوجية لكونها ترى ارتقاء الانسان وكرامته في هذا العنصر الذي تعتبره أساسيا.

لن أجرؤ على القول إن هذه الايديولوجية ماتت لكنها على كل حال تهاجم الآن بشدة. فان كان هناك معنى للتحدث عن فترة ما بعد التاريخ الحديث فأنا أعتقد أن هذه الفترة يجب أن تعرف بزوال الوهم التقدمي. صحيح أن الغرب ما زال مشغولاً كلياً بالاستغلال الفعال للموارد الطبيعية وأنه يكرس جهوداً كبيرة لمعرفة البنيات الحية وذلك لارضاء حاجياته والتغلب على المرض.

ان الشغف بالمعرفة العلمية ما زال ينشط القسط الاكبر من كبار المفكرين، ولكن الغرب لم يعد يتحمس بالدرجة نفسها لايديولوجية التقدم، وأقل دليل على ذلك اهتمامه بالحضارات الاخرى. فقد كان علم الانسان في القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين وهو يدرس أولئك الذين أطلق عليهم اسم البدائيين يفعل ذلك بوحي فكرة مطلقة عن النشوء والارتقاء فتماما كما استقطبت أحفوريات ما قبل التاريخ النظر لدراسة كيفية التقدم البطيء للحياة، كان كذلك الشأن في وصف البدائيين لمعرفة طفولة الغرب التي وقع تجاوزها.

وفي أيامنا هذه تستكشف الثقافات الاجنبية التي هي أقل تقدما في العلم والتقنية للاستفادة من معرفة نماذج حياتية مختلفة، فبعد خيبة الامل المتأتية عن اخفاق الحضارات التكنولوجية العالمية وخساراتها الانسانية، صار البدائيون يلوحون كشعوب مثالية، وكانت الرومانسية قد نظرت بالصفة نفسها للقرون الوسطى المسيحية كقرون مثالية، وذلك كرد فعل ضد قصر النظر الدنيوي. بقي أن هذا التصور الجديد لعلم الانسان الثقافي يشهد أن جزءا هاما من ايديولوجية الدنيوية ينتسب الآن الى الماضي، فيظهر اذن أنه كان لا بد من المرور بكبرياء ايديولوجية التقدم للتوصل الى نضج جديد للعقل.

٤ - الدنيوية والدين:

ان الدنيوية بفصمها للنظام غير الديني عن الدين لا تتضمن حسب العقيدة المسيحية أي موقف مضاد للدين، وحتى التصور الايديولوجي للتاريخ كتقدم نحو نضج للعقل ومزيد من السلطة للانسان على الطبيعة ليس في ذاته مخالفاً للدين، وقد شارك كثير من المسيحيين في هذه الايديولوجية.

إلا أن مصطلح الدنيوية يعطي لكثير من المعاصرين تصورا لحضارة

تلغى الديانة تدريجياً وحتمياً. وهذا التأويل يركز على سوء تفاهم يصعب التغلب عليه، لان مصطلح الدنيوية نفسه يحمل معه كل التباسات مفهوم ايديولوجي ولا يزال يغذيها.

سأوضح العلاقة المعقدة بين الدنيوية والدين على مراحل. وسأعتبر أولا الدنيوية كايديولوجية مضادة للدين ومن ثم سأبحث في تأثيرات الدنيوية على الوضع الديني وأنظر في الكيفية الجديدة للحضور الديني. هناك مفكرون دنيويون قد أعانوا بوعي وبنشاط حركة الدنيوية ولكن جزءا كبيرا من هؤلاء الذين ناضلوا بحماس من أجلها وبالخصوص في فرنسا قد حاربوا الدين بشراسة. لماذا كان الكفاح من أجل تقدم الانسان في أغلب الاحيان حربا متحمسة ضد الدين؟

ان الظروف التاريخية تفسر جزئيا هذه الوضعية. فزيادة عن كل ما ذكرته سابقا، من الممكن ذكر امتناع الكنائس عن فهم هذا الموقف، فبانكماشها على نفسها وبانقطاعها عن الثقافة العلمية والفلسفية الجديدة لم تستطع الكنائس تمييز ما كان مشروعا في الافكار الجديدة فقامت بادانات كثيرة استدركت من بعد القول فيها. من الممكن أن نندّد بتعلقها الاستبدادي بالصيغ القديمة للحكم لكن يجب أن نعترف أن المهمة لم تكن سهلة بالنسبة للديانة في الغرب فقد قلبت كثير من الافكار الجديدة بصفة كلية ضروب التفكير وجعلت المسؤولين الدينيين لا يتوصلون الى توفيقها مع معطيات العقيدة.

ففي التصور المسيحي التقليدي كانت كل سلطة صادرة عن الله، وأما التصور الديموقراطي فهو يرى أن النفوذ صادر من الشعب. ويروي الكتاب المقدس الخلق الخاص للانسان من قبل الله بينما تدافع نظرية النشوء والارتقاء عن الاعتقاد بأن الانسان هو نتيجة لتطور الحياة المبدع. والنقد التاريخي الجديد ينطبق على النصوص المقدسة مثلما ينطبق على الوثائق غير الدينية القديمة، ويبرز أن هذه النصوص تزخر بالاساطير الميثولوجية، وأن تعليلاتها وتأويلاتها مرتبطة شديد الارتباط ببيئتها الثقافية فكيف التمسك اذن بفكرة أن هذه النصوص أوحى بها الله؟

ليس من المفيد اطالة قائمة المشاكل التي طرحتها العلوم الجديدة والفلسفات الاجتماعية الجديدة أمام المسيحية وبالتدقيق في عصر الدنيوية. لكني أردت فحسب اعطاء مثال عن صعوبة المهمة الفكرية التي جابهها المسيحيون، اذ أنهم لم يستطيعوا الاجابة بصفة مقبولة على تحدي الحضارة الجديدة، فكثير من الذين بقوا على ديانتهم انكمشوا على أنفسهم في موقف دفاعي. فهذه الكراهية للعلوم والحركات السياسية والاجتماعية الجديدة تدعم التعصب الديني والظلامية الى حد أن الكنيسة كثيراً ما أدانت العقول المسيحية النيّرة.

لقد دفعت العلوم والتصورات الفلسفية بالدين إلى وضع خطير وجعلته يرد على هذا التحدي بريبة وبتصلب دفاعي زوّدا أعداء الدين بحجج جديدة. وكانت فترة الاعتراض المتبادل عند التقاء المسيحية بالفكر الجديد ضرورية. ويمكن التوقع بأن كل الحضارات غير الدنيوية ستعرف يوماً الازمة نفسها، كما بامكاننا أن نجزم مسبقا بأنها ستحاول أن تبني حواجز متينة بينها وبين الفكر الحديث، لكن عبثا ستحاول اذ لا توجد أي سلطة قادرة أن تكبح طويلا جماح عقول تعرفت على طرق جديدة للتفكير.

ولو وقعت المطالبة بحقوق العلوم وحقوق تنظيم اجتماعي وسياسي على أسس انسانية بحتة لما قلبت الدنيوية أوضاع أوروبا بهذه الحدة ولما وصلت الازمة الدينية الى هذا الحد من العمق وطول المدة. ولكن كان الجدل يعالج الدين بذاته، وكان التحرر الذي صبا اليه العديد من المفكرين بتصلّب نضالي لا يهمّ فقط الميادين التي ربطتها الحضارة بالدين أو التي احتلّتها الانظمة الدينية ولكن كان يرمي من وراء ذلك الى عتق الانسان في اعتقاداته الشخصية وذلك بتخليصه من فكرة الاله. وقد كانت أسطورة العقلانية الكبيرة التي وعدت بتفسير العالم بدون إلّه تمجّد في فكر الانسان الاحساس بعدم التبعية الا لذاته وكان المراد من ذلك أن يرجع للانسان المجد والشرف اللذين أعطاهما الى من اتخذه منذ عدة قرون إلّهاً. اذن يوجد بالتالي في هذا الاتحاد الايديولوجي ترفُّع عن الدين وحتى احتقار له يبيننّ أصول هذا الاتحاد البعيدة كل البعد عن العقلانية. ويمكن لفكر ديني أن يتساءل لماذا يصير الانسان أعظم ان هو لم يعترف بالّه خلقه لاسعاده وجعل قدره عالما ماورائيا مجيدا؟

لا يمكن لجوابنا الا أن يكون على قياس السؤال: يشعر الانسان بعظمته عندما يتحرر من الله لانه يأخذ مكانه وذلك بتنصيب نفسه كخالق لذاته وكمحقق لمجده الخاص في المستقبل. وهكذا نفهم هذا النوع من الغليان الروحي الذي يميز الالحاد المناضل والذي يوضح سبب تسميته دينا من قبل بعض الناس. إن الرغبة في ارجاع ما أضفاه الدين على الآله للإنسان ليس بشيء جديد، فمن خلال الكتاب المقدس الذي يمكن أيضاً أن يتخذ كوثيقة انسانية تبدو هذه الرغبة قديمة قدم البشرية ذاتها، ففي رواية رمزية يروي أول كتاب من التوراة أن الخَدَّاع الكبير استطاع أن يغري الانسان بهذه الكلمات التي هيجت أعمق رغبة في صميمه: «لن تموتوا، لكن الله يعلم أنه في اليوم الذي ستأكلون فيه الثمرة المحرمة ستنفتح أعينكم وستصبحون كالارباب».

إن الانسان المنتهك هو الذي يكسب المعرفة التي تجعله في مرتبة الآله، ويمكن القول بأن الدين قلب رغبة تأليه الذات لاعتراف بالله، ولكن الغزو الجديد للمعرفة العلمية والتقنية أبدل الدين بمذهب روحاني انساني. ولأول مرة في تاريخ البشرية اقتنع الانسان بأنه تحصّل على العلم الحقيقي الذي يقدم له مفتاح الاشياء، وأنه من خلال العلم والعمل الصناعي ومن خلال الضبط العقلاني للعمل السياسي أصبح يمتلك نفوذا شبه آلهي، ولكي يطمئن على امتيازه هذا الذي جعل منه مقرر نفسه، راجع الانسان في مخيلته السبيل التي أوصلته الى إتمام معرفته. وقد رأينا أن هذه السبل هي نوع من البيداغوجية التي أوصلته الى النضج. واحتلت علوم الدين الجديدة مكانة مرموقة في سياق تحول صيرورة الانسان الى صيرورة تاريخية لأنه لا يمكن التحرر من الدين الا بتفسيره عقلياً. ولهذا كانت الروحانية الملحدة دافعاً قوياً للعلوم الدينية فكشف علم النفس عند فرويد في الدين عن أوهام الرغبة ومخلفات شعور قديم بالذنب ورأت فيه نظرية علم الاجتماع عند دركهايم انعاكاساً للحماسة والطاقة الرابطة بين الافراد التي وعت بها المجموعات البدائية على رموز. وحاول بعض المؤرخين أن يكتشفوا نواة الدين الاصلية في اعتقادات سحرية تغلب عليها صفة الصبيانية. وتقوم ثقة كل هذه النظريات التفسيرية الجريئة على اعتقاد

اسخ بأن الانسان الطفل الجاهل والمكبوت ليس بإمكانه الا أن يكون مخدوعاً في تصوراته الدينية التي لا تملك الاحتفاظ بأسرارها مام فكر يظن أنه بامكانه وضع كل شيء تحت مجهر نور العقل. الإنسان نفسه هو الذي خلق الاديان كي يعطي شكلا لكون يجهل نوانينه ويوهم نفسه أنه يملك ملاذا من مخاوفه. وليس من الفائدة أن لح على السذاجة العلمية الخاصة بمصادر الدين. ولو لم تكن الاديان سوى تهيئة للعقل المتحكم في نفسه والفعال في سيطرته على العالم لاستثمرت الآمال والحماسات الدينية في بناء المجتمع الانساني. ويقترح جان جاك روسو انشاء ما كان أول من سمّاه بالدين المدني (العقد لاجتماعي) وهو الدين الذي يرجع فيه حق تحديد العقائد والفرائض لحاكم وله كذلك أن يعاقب من لم يحترمه بالإعدام.

وكانت هذه المجتمعات بالفعل تميل الى الاقتداء بكثير من مميزات لدين العملية فنظمت عبادة طقوسية للانسان ونشرت اعتقاداتها في لتطور بتفاني المبشرين، ويمكن أن يضفي إعطاء خصائص الدين لما هو زمني على الاعتقادات المذهبية طابعا مطلقا، الشيء الذي يجعل منطق هذه المذاهب يدفع بعض الاصلاحيين او الثوريين الى تصلب مذهبي قلما نلاحظه في الاديان، ولذا نرى أن الحضارة الدنيوية التي ولدت الديموقراطية قد أوجدت كذلك الدكتاتوريات المتوحشة التي لم يعرف لها مثيل من قبل وذلك لانها تريد أن تجسد ايديولوجية لتطور.

وقد حلل المفكر الماركسي الايطالي غرامشي كما يجب هذا الانتقال من المسيحية الى الماركسية، فقال بأنها تمثل ديناً دنيوياً أراد أن ينقل لتاريخ البشري الأمل والغفران وكمال العالم والانسانية، ولهذا السبب «أخذت أرادتها الحقيقية مظهر الإيمان بعقلانية معينة للتاريخ والإيمان بشكل تجريبي من غائية منحمسة تبدو بديلا للقضاء (الرباني) والعناية الالهية والاديان الطائفية».

وكانت الماركسية بدون شك أكمل منتجات الدنيوية نظريا وعمليا وقد ارادت اعطاء نظرة شاملة للتاريخ وادماج العلوم في حركية تسعى لتحقيق أخرويات أرضية، لهذا السبب بهرت كثيرا من المثقفين التائقين الى تحليل توفيقي شامل باستطاعته ربط التفسير العلمي والنجاعة التكنولوجية والحماس الروحاني. لنستمع لمؤرخ فرنسي يروي انخراطه سنة ١٩٤٩ في الحزب الشيوعي الذي حاد عنه فيما بعد: «كان ذلك اعتناقاً للدين ومع مراعاة الفارق فقد كنت القديس بولس في طريقه الى دمشق أوكلوديل وراء ركيزة نوتردام... احساس جد عميق بالمساهمة في قدر انسانية مرتقية وجماعية ليس باستطاعتي مقارنته الا بالنشوة التامة او شبه التامة التي شعرت بها عند احتفالي الاول بالقربان المقدس» (لوروا - لا دروى **باريس - منبوليي، الحزب الشيوعي، الحزب الاشتراكي الموحد**، ١٩٤٥ - ١٩٦٣، باريس ١٩٨٢).

تحمل اذن كلمة الدنيوية كثيراً من الالتباس. فهي تعني اولا السبيل المؤدية بالكيانات الثقافية التي تكون العالم غير الديني الى الاستقلال، وتعني ثانيا عند البعض استبعاد كل رابطة بالآله.

وتعكس الصلات المتنوعة التي تربط مختلف الدول الاوروبية بالدين مختلف أنماط الدنيوية. ففي بعض البلدان الديموقراطية تبقى البروتستانية ديناً للدولة بينما تبقى الميادين الاجتماعية والسياسية والثقافية والعلمية مستقلة كليا عن الدين، وتوجد كذلك دول ملحدة بمعنى أنها قانونيا محايدة فيما يخص الدين، وهناك منها من تساند مختلف المذاهب الدينية التي يعترف بها القانون وكذلك «المدارس الحرة» المبنية على مبادىء دينية والمنظمة من قبل طوائف دينية. وفي فرنسا ترى مجموعات سياسية ذات نفوذ في «المدرسة الحرة» مساً بدنيوية الدولة. وعلى كل حال فكل هذه الدول الديموقراطية تعترف بحرية الدين كما تمكن الالحاد في الوقت نفسه من القيام بدعوته. أما الدول الوحيدة التي تتبنى رسميا ايديولوجية الدنيوية الشاملة والتي تحاول فرضها عن طريق التعليم والقوة فهي الدول الماركسية.

٥ - العقيدة الدينية داخل العالم الدنيوي

ان الالتباس المقترن بعبارة الدنيوية يصل الى حد الجهل بالتواجد الديني. وينعكس هذا الالتباس في القراءة التاريخية والاجتماعية للاحداث. فبفعل الحنين الديني للماضي، يرى البعض أن أوروبا ابتعدت عن المسيحية لانها أصبحت فعلا دنيوية بينما يخلط آخرون بين مذهبهم والواقع بظنهم أن الناس بوصولهم الى النضج وبما أنهم ينتمون لثقافة علمية يتركون الدين بالضرورة. فنحن نفهم اذن لماذا ينبهنا علماء الاجتماع الديني مظهرين لنا أن الدنيوية تأخذ أشكالا تجعل هذا المفهوم، ان نحن نظرنا فيه بدقة، يصبح من كثرة تنوعها اشارة مبهمة تدل على انماط مختلفة للعلاقات بين الدين والمجتمع[1].

من الممكن أن يقع الاتفاق حول ملاحظة انفصام كبير في الوقت الحاضر بين الحياة العمومية والدين. فحتى في البلدان التي يكون فيها الدين دين الدولة وتبدو المراجع الدينية رمزية أكثر منها فعلية، فالدين في هذه البلدان كالملك الذي له السلطان بدون أن يكون الحكم بيديه، والدين بصفة عامة يكون فيها خفياً أكثر مما كان في السابق. لكن هل يعني هذا ابتعاداً عن المسيحية؟ وهل لم يعد للدين تأثير على الحضارة؟ من الممكن أن تعطي الحياة العامة في ميدان الدين هذا الشعور لمن هم آتون من حضارات غير غربية. لكن تأويل الواقع الاوروبي هذا خاطىء.

لنترك الواقع يعبر عن نفسه، وسآخذ أمثلتي من دراسات اجتماعية. اذ ثلثي السكان يؤكدون أنهم ديّنون، وربعهم تقريبا أنهم لا يؤمنون، والقلة القليلة منهم أي ٥٪ حسب التقريب يصرحون بالحادهم لا أكثر ولا أقل. والاوروبيون في غالبيتهم يقولون إن الله مهم بالنسبة لهم. وحسب تصريحاتهم نفسها فالاخلاق التي تقترحها وصايا التوراة العشر بقيت أساس التصورات ان لم تكن أساس التصرفات الاخلاقية بالنسبة للاغلبية. فالحضارة الاوروبية بقيت اذن في مجموعها قوية الارتباط بالاتجاه الديني والاخلاقي للحضارة المسيحية. وان نحن وثقنا بالاشخاص الذين وقع استجوابهم فـ ٦٠٪ من بينهم يدعون الله على الاقل بعض اللحظات يوميا. لكن يجب مع هذا أن نذكر أن الايمان بالله وبالعالم الآخر انخفض منذ ٢٠ سنة وأن القيام بالعشائر تناقص كذلك خاصة لدى الشباب، لكني لن أتجرأ على أن استنتج من هذا أي شيء لانه توجد عوامل كثيرة قابلة للتغيير من الممكن أن تؤثر في الوضع الديني. ولذا فنحن لا نستطيع أن نتنبأ - جازمين - بتدهور ديني يدوم سنوات أو مدى جيل كامل. وقد استقطب كذلك انتباه

القائمين بالاستجواب أن الاوروبيين غالبا لا يقدرون عقائد مجتمعهم الدينية والاخلاقية حق قدرها أي أن الاستجوابات تبرز بعبارة أخرى أن الاوروبيين أكثر تدينا وأكثر تعلقا بالاخلاق المسيحية مما يظنه الذين وقع استجوابهم بالنسبة لاعتقادات الآخرين.

ان هذه الملاحظة الاخيرة تحملنا على تفكير نقدي يتعلق بصفة خاصة بالدنيوية. لقد عرضت فيما سبق الطبيعة الايديولوجية التي تعطي لعبارة الدنيوية معنى أشمل. ان خطابات من تعني الدنيوية بالنسبة لهم انعتاق الانسان من كل دين وكتاباتهم قد أثرت في العقلية العامة وولدت في بيئات كثيرة اقتناعاً بأن الدين يتعرض لتدهور تدريجي.

وقد يبدو وضع المسيحية في الغرب ظاهرياً كأنه يؤيد هذا الانطباع، فقد افتكّت عناصر عديدة للدنيوية من الدين مجالات من الحياة جاعلة تأثيرها يتناقص بصفة جلية. فهناك أولا ميدان الحاجات والمصائب ومخاوف البشر الواسع، وهو ميدان كان يلوح الدين فيه فيما مضى للكثير من الناس كأداة دفاع ضد الاخطار بالاستنجاد بالعناية الإلهية أو بالإحتماء بقوة أخرى ماورائية، فكان الناس يقومون بالحج أو بتقديم القرابين لشفاء المرضى وبمواكب لإنجاح الحصاد. وكانوا يدعون الله أن يخفف من فقرهم، ويكفينا أن ننظر في ديانات بعض المناطق الاخرى حتى نلاحظ مدى أهمية عنصر حاجيات الناس فيها.

أما في أيامنا فقد عوض الطب وعلم الزراعة والنضال الاجتماعي كل المهام الدينية. فالانسان المستنير بعقله، القوي بتكنولوجيته، تبنّى مصيره الارضي بيده وهو ينظر بسهولة الى أشكال الدين الشعبية والقديمة بشيء من الاحتقار. وهناك حتى من يخلط بين الدين وتلك المهام ويتساءل عن مدى صلاحية الدين في مجتمع تكنولوجي، وقد خسر الدين في ميدان الحياة العامة قسطاً كبيرا من مهامه القديمة، وأصبحت الاحتفالات الرسمية ذات الطابع الديني نادرة جدا اذ أن لهذه الاحتفالات طقوساً يبرز فيها المجتمع ويبدي قيمه المعترف بها رسميا. والقوانين التي تعبر عن مفاهيم المجتمعات الاخلاقية وتحددها لم تعد تعتمد كمراجع على أسس إلَهية بل على حقوق الانسان. والتفرقة بين الميدان الديني والميدان العمومي لا يعني حتما الطلاق لكن هذه التفرقة سحبت من الدين وظيفة كانت جدّ هامة في القديم. وحتى القيم الاخلاقية التي يمكن أن يلتزم بها الناس مثل العدالة واحترام الحياة وجودة المعيشة أصبحت تعتبر قيما انسانية بحتة هي موروثة طبعا في أغلبها عن التقاليد المسيحية لكنها أخذت من قبل الانسانية المتحضرة. وتضع خاصيات الدنيوية هذه العقيدة الدينية في الميزان لان المؤمن يتساءل عما اذا كان الدين لايزال ضروريا وناجعا. وعلاوة على ذلك فالدين يجد نفسه عرضة للنقد من قبل إلحاد نضالي هو في بعض الاحيان أو غالبا مستخف بالدين. ولكن بامكان المؤمن كذلك أن يكتشف أن كل المهام التي خسرها الدين ليست أساسية فيه. والمؤمن الذي يعترف بالاستقلالية الذاتية لنظام العالم يستطيع أن ينضوي شخصيا وبرمته في تجدد الإلَه الآتي له عبر دينه مفعما وجوده سلاما وغبطة وعمقا لا يعطيه أي شيء غير العلاقة الشخصية بالإلَه. فباستطاعة الدنيوية اذن تحرير الدين واعادته الى ماهيته الاساسية. والدين بالتالي يصبح أكثر خصوصية لانه شخصي اكثر.

لكن تصورنا هذا سيكون هو نفسه خادعا ان نحن رأينا في الدنيوية تقريبا للدين من الشخص، فالدين رغم كونه شخصيا فهو أيضا يحرك الحياة البشرية ويدعم المجهودات الرامية للحفاظ على القيم الاخلاقية في المجتمع ويوحي بالالتزامات الاجتماعية والسياسية. فوجود الدين في مجتمع دنيوي قد يكون أقل وضوحا وأكثر تخفيا، لكنه لا يكون أقل فعالية. وعلى كل حال فان اختفاء الدين ليس الا نسبيا، ويكفينا الدخول الى المكتبات لنلاحظ وجود الدين فيما ينشر من الكتب والمجلات.

وفي وصفه لمهرجان السينما الاخير في «كان» صرح صحفي جريدة «لوموند» اليومية بتأثيره بتواجد الله في عدة أفلام. ثم من القائد الذي يجلب الناس للساحات العمومية والملاعب أكثر من أسقف روما، ومن هو الرجل الذي يستقبله المثقفون والدول على حد سواء بأكبر التشريفات الرسمية؟

لكن هذا لا يمنع الدين من ان يصبح في بعض الحالات مرتبطا بالحياة الخاصة إلى درجة أننا نعاشر أشخاصا لمدة طويلة دون ان نعرف ما اذا كانوا متدينين أم لا. والجامعات الكاثوليكية نفسها لم تعد تطالب اساتذتها وطلبتها باعلان ايمانهم. ويبرز هذا جليا أنها لا ترى أي تناقض بين الفكر العلمي والدين. والغريب في الأمر أنه لم يبق الا البعض من غير المؤمنين لا زالوا يكررون أن الاعتقاد الديني مضاد لاستقلالية العالم. فكيف يمكن لنا أن نعتقد أن أسباباً غامضة وغير عقلانية هي التي تفسر موقفهم هذا؟

٦ - مجتمع «ما بعد العالم الحديث»

نشير عامة بهذه العبارة الى الحضارة الاوروبية المعاصرة التي فقدت الى حد بعيد الايمان بوعود العصور الحديثة. فقد وضع العصر الحديث كل آماله المتحمسة في السيطرة على الطبيعة والمجتمع. ووثق الانسان طيلة أكثر من قرنين في أن التحسين المتواصل للعقل سيؤدي لزيادة مطردة في نفوذه وبالتالي لنمو الهناء والسعادة والحرية العقلانية بين الناس، ولكنه لم يعاين حدود سلطته فقط بل اكتشف كذلك أن الحضارة العقلانية والتقنية تخلق مشاكل جديدة وتعرض التوازن بين الانسان والطبيعة وبين الفرد والمجتمع الى الخطر. وقد كانت خيبة الأمل مؤلمة بقدر ما أثارت المستقبلية التقدمية الرغبات والثقة.

وتتجلى أزمة حضارة العصر بعد الحديث في الشعور النقدي بأن الاكتشافات ليست نتيجة للصدفة أو لأمور غير متوقعة، بل بأن الحضارة المتأتية عن الدنيوية الحديثة هي التي ولدت هذه البلبلة. وتتميز هذه الحضارة فعلا بتكوين أنظمة تتجاوز الفرد صنعت لتكون أدوات يمدّ بها الانسان نفوذه لكنها أصبحت تعمل بدون توجيه منه وتخلصت بالتالي وبقدر كبير من سيطرته. وهكذا يصبح الاقتصاد نظاما شبيها بالآله كثيرة التعقيد التي لا تستطيع العمليات الحسابية السيطرة عليها والتي تتطور مستقلة عن مشاريع البشر وأهدافهم. ويشعر الناس لذلك أنهم يلعبون دور السند لنظام متحرك أكثر من أن يتصرفوا فيه حسب ارادتهم.

أما الازمات الاقتصادية فهي فترات اضطراب تتجلى فيها بصفة واضحة حقيقة العلاقة الغامضة للسيطرة المتبادلة بين الفرد

والاقتصاد كنظام له استقلاليته. وفي كل ميادين الحياة خلق مشروع السيطرة على هذه الميادين عن طريق التنظيم العقلاني ما سماه الفيلسوف كارل بوبر بالاوساط التنافذية. وهي أجهزة يضمن الانسان عن طريقها سيطرته على بيئته بالترفيع في امكانيات العمل التي يتصرف فيها بجسمه. والالة هي أول مثال لذلك، فالانسان يضع فيها عقليته الالية لتحويل بيئته بصفة مجدية. ومنذ أن كرس الانسان نفسه للاكتشاف التجريبي للطبيعة وجد نفسه مدفوعا داخل سياق يحتم منطقه الخاص تنظيم مناهج للقدرة تتطور متجاوزة الافراد.

ثم ان التكاليف الباهظة للبحث العلمي تتطلب اقتصادا رأسماليا سواء أكان ليبيراليا أو دوليا أو خليطا بين النوعين. ويتطلب توزيع منتجات هذه البحوث من جهته تنظيما معقدا، وبهذه الطريقة تتكون أوساط تنافذية غير مستقلة عن بعضها وتصبح واقعا له استقلاليته مثل الآلات. وان كان من الممكن دراسة طرق اشغالها فان هذا الاشتغال يتحدى المراقبة العلمية التي يريدها الانسان وبهذه الطريقة يولد تقدم الطب مثلا انفجاراً ديموغرافياً يخلق بدوره طلبا للمساعدة الطبية يهدد بافلاس المجتمعات الحديثة.

والنتيجة التي تبعث أكثر على الحيرة في تكوين الاجهزة المتنافذة هي بدون شك كون هذه الاجهزة تحطم البعض من القيم التي كانت حضارة التطور تحلم بتحقيقها عن طريق هذه الاجهزة ذاتها. فما يحدث الان للمثل العليا وللشعور بالحرية يوضح تناقضات الحضارة التكنولوجية.

ترتكز الحرية اساسا على المقدرة على توجيه الذات، وهذا ما تعنيه عبارة الاستقلالية حسب اشتقاقها، فمن له استقلالية هو الذي يملك القدرة على اعطاء نفسه الاحكام التي ينظم من خلالها وجوده، والحرية تعني اذن بصفة سلبية الانعتاق من قوة تملي أحكامها من الخارج. وقد كان المثل الأعلى الذي حرك الدنيوية يتضمن هذين المظهرين للحرية. فالانسان كان يعتبر نفسه مسيّراً لمصيره الشخصي ومحولاً تبعيته للطبيعة الى تدخل اختياره ومضطلعا بقدرة اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية عوض أن يبقى تحت سيطرة فرضتها عليه الصدف والتقاليد التاريخية. وكانت الحرية تتلقى محتواها الايجابي أي التوجيه الذاتي من المراقبة العقلية لكل القوى الطبيعية منها والاجتماعية.

ولكن تطبيق سيادة الانسان هذه تؤدي الى خلق أجهزة ذات فروع متشعبة الى حد أنها تكون نوعا من الطبيعة وتسيطر على منشئها حالما تتحرر منه، ومن مظاهر ذلك الطابع البيروقراطي للدول الحديثة. ويعتبر العالم الاجتماعي ل. مرتون أن البيروقراطية بحق ظاهرة نموذجية «لعملية الدنيوية»[1] اذ تصبح فيها التربية وطرق العمل والعناية الصحية وحتى أوقات الفراغ عناصر من تخطيط واسع النطاق يكاد يكون خفي الاسم ينسّق الحياة في مشروع عقلاني وتتحول فيها الانظمة السياسية التي اتخذها الناس لمراقبة القرارات التي تعنيهم الى وسائل تبعدها أعمال الادارة التقنية أكثر فأكثر من الذين كان من المنتظر أن تمثلهم هذه الجهات السياسية. وينجرّ عن كل هذه الضغوط التي يفرضها على الاشخاص المجتمع المنوّع والمعقد شعور بضياع الحرية فتتحقق من جديد جدلية السيد والعبد الشهيرة لهيغل. فالذي صنع الاجهزة المتنافذة للسيطرة على وجوده يجد نفسه تحت نفوذ نموها الذي ليس بامكانه مراقبته. لكنه لا يستطيع الانعتاق منها الا اذا تخلى عن الفوائد المتعددة التي بقي متعلقا بها رغم كل شيء.

فالناس يحتجون على المجتمع ويعتبرونه استبداديا ثم ينتظرون منه دور عناية شبه الهية تحقق لهم السعادة والعناية الصحية. هم يريدون أن يتمكن الافراد من تحقيق أنفسهم حسب ملكاتهم الخلاقة ويطالبون في الوقت نفسه الحكم بأن يمتعهم بمنتوجات المجتمع المصنع. هم يغتاظون لمجابهات الآراء والمصالح التي توجدها الديموقراطية لكنهم لا يرضون بالعيش تحت نظام دكتاتوري. والفرصة الان سانحة لاعادة كتابة «مدح للجنون» جديد من قبل كاتب ساخر يضع جدولا للتناقضات التي تمزق العالم بعد الحديث.

وتبرز هذه التناقضات مدى حيوية التطلعات الطوباوية التي حركتها الحضارة الدنيوية ومدى مرارة خيبة الامل بالنسبة للاوضاع التي أولدتها. اذ صارت اسطورة التطور ذي الامكانيات اللامحدودة اسطورة غابرة. صحيح أن العزيمة على تحقيق تطورات جديدة لازالت حية. لكن كلنا يعلم أن هذا التطور جزئي أو جهوي ولا أحد يظن بعد أن تطور الانسان متطابق مع ما يحققه العمل المسيّر بطريقة عقلانية. ونحن نلاحظ علامات خيبة أمل خطرة تجنح للابتعاد عن الالتزام المسؤول وتتهم العقلية العليمة بكل الاخطاء. ويتوجه الحنين الى وجود أكثر طبيعية نحو الحضارات غير المتطورة التي يستحسن قربها من الطبيعة ومن الاسلوب المباشر في العلاقات البشرية دون مبالاة بالآلام والمخاوف المحيطة بحياة هذه الحضارات. ولذلك فنحن نواجه أزمة حضارية لأن المشاكل التي خلقتها الحضارة قد بددت المعتقدات التي حركتها. ورغم حنين البعض الى الماضي فاننا لن نعود الى الوراء بسهولة. والسؤال الكبير الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو معرفة هل أن الحضارة بعد الحديثة سوف تجد المبادىء المتبادلة التي يستطيع الافراد أن يقيموا عليها تفاهمهم وتعاونهم؟

ولقد قدّم الدين المسيحي قبل الدنيوية نظرة للعالم وللوجود يمكنها أن تجمع الافراد والفئات الاجتماعية بربطهم بمركز إلّهي وبتوجيه العالم نحو غاية نهائية تتجاوز التاريخ البشري.

ولا زال بعض العلماء الاجتماع البارزين يؤكدون على هذه الوظيفة الاجتماعية للدين. فمساهمة الدين في المجتمع تتمثّل بالنسبة لتلكو برسونز في تنظيم التوازن بين الالتزام المتحمّس للفرد لفائدة مجتمعه والتزامه عن طريق هذه القيم بدوره في هذا المجتمع[1] أما روبار بلاه فهو يعتقد أن الدين هو الأداة الأكثر شيوعاً لإدماج المعنى والاهداف في أنظمة متّجهة للفعل[2]. فهل يعوّض الدين المؤمن بالانسان هذه الوظيفة وكيف يمكن للحضارة أن تجد من جديد المبادىء التي تستطيع أن توحّد الناس وتحمّسهم؟

أن الدنيوية عملية لا يمكن التراجع فيها، لكننا لم نعد نعتقد أن الغرب يمتلك موارد أخلاقية وثقافية كافية لتوحيد الناس من أجل البحث عن توازن جديد بين حضارة ذات تقنية عالية ووجود منسجم أكثر مع الطبيعة، بين المحافظة على انظمة سياسية واجتماعية قوية ولامركزية نعيد شيئاً من السلطة للأفراد، بين ضغوط العمل المخطط وحرية الافراد في الابتكار. فالعديد من المؤشرات تدلّ على بحث عن

آخلاقية انسانية جديدة. وأنا شخصيا على يقين من أن العقيدة المسيحية المعتنقة من قبل الأغلبية بإمكانها أن تكون قوّة محركة في تكوين حضارة جديدة. وليس على الدين أن يقدم حلولاً معينة لأنه معترف بالترابط المنطقي الخاص للعالم لكنه حين لا يعتبر كمال الانسان في تاريخه الأرضي من جهة فانه من جهة يحفظه من الخيبة المحتّمة التي تتعرّض لها ايديولوجية التطوّر، وعندما يعطي معنى إضافياً للإنجازات البشرية من جهة أخرى فإنه يحث الإنسان على التغلب على الامراض والجهل والظلم واليأس.

٧ - النتائج بالنسبة للحوار والتبادل مع الثقافات الأخرى.

ان أيّة حضارة أخرى لا تخرج سالمة من اتصالها بالغرب اذ يبين

ان أيّة حضارة أخرى لا تخرج سالمة من اتصالها بالعرب اذ يبين تاريخ اوروبا أن الحضارات تشكل مجموعة عناصرها بالضرورة، في تفاعلٍ، ثم إن تبني مبدأ العلم التجريبي يغيّر المجتمع برمته، ذلك أنه لا توجد بحوث علمية دون صناعة قوية لتمويلها ودون دولة حديثة كفيلة بتسيير الاقتصاد كما يتطلب الفكر العلمي وتنظيم الدولة الحديثة تكوينا عقليا يتسرب في التربية وتنتج عنه حتماً حرية التفكير.

ان التطور التكنولوجي، ان لم يقع فرض دكتاتورية ملحدة أو دينية، سيحطم حتماً بتضامنه مع الفكر العلمي وحدة الاعتقادات الدينية أو الايديولوجية، ويكون هذا الانفصام ضرورياً لأن الفكر العلمي يمتد بصفة حتمية الى الواقع الثقافي والى الاعتقادات الدينية. والعلوم الانسانية تتطور في الوقت نفسه الذي تتطور فيه العلوم الطبيعية. وبهذه الصفة لا تضيع الحوافز الانسانية التي ساندت الدين فقط بل تجد الاعتقادات الدينية نفسها تحت محك دراسات التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع. وبامكان الفكر المستنير فعلا أن ينزع عن بعض التصورات الدينية صبغتها الخرافية وأن يطرح بعض العبادات جانباً دون أن يفقد ايمانه، ولكن لا يمكن تصور مجتمع مثقف ذي فكر علمي لا يُنتج ملحدين. وكل حضارة تأخذ عن الغرب فكره العلمي تصبح حتما تعدّدية. وحتى المجتمع الذي لا يقبل ان يصرّح رسميّاً بأنه غير ديني بتبنيه الفكر العلمي يجعل الايمان بالدين يكاد يكون حراً، ولو أراد مجتمع أن يضمن استمرار قيمه وعقائده الدينية إرغاماً فسوف يوجد إلحاداً نضالياً يقف موقفاً مضاداً من الميراث الديني.

هذا هو تفكير اوروبي فرضه عليه تاريخه، وهو لا يغذي ضرورة الشعور بالتفوق لأن الأوروبي لم يعد يمتلك، بعد تجربة أزمة حضارته بعد الحديثة، عزّة النفس التي ترى في العقلانية والقوة التكنولوجية الكرامة الانسانية والقيمة الاخلاقية، بل على عكس ذلك، فهو لا محالة يشعر أكثر من غيره أنه بدون حكمة القلب وقوة الروح المتأتية عن الحياة الداخلية تصبح مؤسسات العالم الحديث الجريئة مجرّد زينة فاتنة تغطي فراغاً انسانياً.

بقي لنا أن نقول إن الغرب قد حقق تطوراً خلاقاً على مستوى العقلانية، وأنه يتساءل كيف يمكن للآخرين أن يحتفظوا باسلوب حياتهم وتصوراتهم السياسية وطريقة عيشهم وتفكيرهم الديني بينما هم يتتبعون سبل التخطيط العقلاني؟ اننا نفهم ارادة حماية التراث الثقافي نحترمها، لكننا لا نرى كيف لا ينتج عن أخذ القيم التي خلقها الغرب تحول عميق للحضارة. وعلى كل حال، فنحن في فترة من التاريخ يمكن فيها للتبعيات المتبادلة الناتجة عن المشاريع الصناعية أن تكون عوامل وحدة تحت قيادة الفكر العلمي. ومن حسن حظنا أننا نكتشف في هذه الفترة نفسها مؤشرات حركة متجهة لوحدة روحية وثقافية بدون خوف من انمحاء خاصيات كل طرف في عالمية مجردة. فالبحث في أوروبا نفسها عن توازن جديد بين توحيد الثقافات المحلية وتطويرها يشجعنا على اتباع التصرف نفسه تجاه الحضارات الاخرى، ومراكز الدراسات العربية والإسلامية التي نظمتها العديد من الجامعات تبرز رغبة هذه الجامعات في عدم الفصل بين الفكر الانساني والتبادل التجاري أو المصالح ذات الطابع التكنولوجي. وقد تجاوز الغرب كذلك التعصّب الديني الذي يميز في أغلب الاحيان الحضارات المنغلقة على نفسها. فبإعتاقها المجتمع من الروابط الضيّقة التي كانت تشدّه الى الدين حرّرت الدنيويةُ الدينَ نفسه. وتجد المسيحية نفسها الآن، بعد استرجاع أصالتها الروحية، في تجمُّع روحي مع الديانات الأخرى. لقد وجدت فترة من الزمن اعتقد خلالها الكثير من المسيحيين أن أكبر عدوّ لهم هو الاسلام، كما اعتقد كثير من المسلمين أن أكبر عدوّ لهم هو المسيحية. ويغلب على ظني أنه ليس بحلم غير معقول أن نفكر، من جهة، بأن تقدُّم العقلية العليمة الملحَّ سوف يضمن وحدة فكرية أقوى من تناقض المصالح، وان البحث عن معنى إضافي على المستوى الثقافي والروحي سوف يقرّب من جهة بين الناس في جهد مشترك رامٍ الى منع الحضارة التكنولوجية من خنق الفكر.

انطوان فيرغوت

استاذ الجامعة الكاثوليكية

بلوفين - بلجيكا

(١) راجع ادوارد دافيد ل: الدين والتغيير، نيورك، ١٩٦٩، ص٢٠ وما يليها.

(١) انظر مثلا د. مارتن - الديانات والدنيوية، دراسات في الدنيوية، لندن، ١٩٦٩ وكذلك ش. ى. غلوك و ر. ستارك: الدين والمجتمع في حالة توتر، شيكاغو، ١٩٦٩.

(١) النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية، نيويورك ولندن، ١٩٦٨، ص٢٥٦.

(١) البنية والمنهج في المجتمع الحديث، شيكاغو، ١٩٦٠، ص٣٠٢.

(٢) ما وراء الإيمان، نيويورك، ١٩٧٠، ص١٢.

تعقيب على بحث "فيرغوت"

إقتراحات لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر

محمد أركون

كان بودي أن اقدّم بحثاً مستقلا عن الدين والدنيوية في الاسلام حتى تمكن المقارنة مع ما حدث في التجربة التاريخية الاوروبية. وبما أن منظمي هذا الحوار كلّفوني بالتعقيب على بحث الاستاذ فرغوت سأنطلق من توضيح الخصائص المنهاجية لهذا البحث، وإبراز أهم النتائج التي انتهى اليها، ثم انتقل الى التساؤل عما يميّز التجربة الاسلامية عن التجربة المسيحية الغربية. وسأقف في تعقيبي موقف المؤرخ للفكر الاسلامي، ملتزماً بما أجمع عليه المؤرّخون قبل الالتزام بما تعتقده المذاهب المختلفة وتفرضه التيارات الايديولوجية في المجتمعات الإسلامية، وذلك أني قد اجتهدت وبحثت وناضلت منذ سنوات لنقل الحوار بين الإسلام والغرب - سواء أكان حواراً دينياً أو حواراً سياسياً واقتصادياً - من المستوى الجدلي أو الافتخاري التطاولي، الى المستوى الفكري المستهدف إنشاء فكر انتقادي جديد، قادر على تفسير الاوضاع التاريخية الهائلة الطارئة كل يوم على كافة الاجيال المتعاصرة. ولن نوفق الى الحلول السليمة للمشاكل العديدة التي نواجهها جميعا إلا بتحرير الألباب من التصورات المضلّة الموروثة وأطر المعرفة التقليدية لإحداث نظر شامل على الثقافات وفكر متفتح مبدع.

(١) الاتجاهات الاساسية لبحث «فرغوت»

اطلعت على هذا البحث باهتمام متزايد لاني وجدت فيه مبادىء علمية واتجاهات فكرية تلاقي ما قد اهتديت اليه للتعرّف على الفكر الاسلامي في مراحله القديمة والحديثة. ويمتاز البحث بالمزايا التالية:

١) انه يعتمد أولاً على المعطيات التاريخية التي لا نزاع في أنها قد حدثت وأن مراعاتها ضرورية لكل من يريد تفسير ظاهرة الدنيوية في المجتمعات الغربية.

٢) وهذا التقيّد بالتاريخ ينقذ الباحث من الاستنتاجات التعسفية والمواقف المذهبية التي فرضها النضال الاجتماعي الايديولوجي بين البورجوازية الطالعة بعد القرن السادس عشر وذوي الحل والعقد في الكنيسة. ومن الأهمية بمكان أن نطرح مشكلة الدين والدنيوية اولا في حقيقتها التاريخية والاجتماعية، لأن المقابلة بين التعاليم الدينية والقوى الدنيوية، انما هي في كنهها عبارة عن التجارب المختلفة والمصالح المتفاوتة للفئات المتعايشة في المجتمع، وكل فئة او جماعة تسعى في سبيل تكييف المعاني والتعاليم والمثل العليا أو ما يسميه علماء الاجتماع «الرأسمال الرمزي» لمقتضيات مصالحها المعاشية ومراتبها السياسية والاجتماعية.

ألاحظ هنا أن الزميل فرغوت لم يلحّ على هذا الجانب التاريخي الاجتماعي بقدر ما يدعو اليه الوضع التاريخي الذي أدى بالبورجوازية التاجرة ثم الرأسمالية الى التغلب على الكنيسة وتسليط عقلانيتها الخاصة وأسلوبها الحضاري، لا على المجتمعات المسيحية فحسب، ولكن على جميع المجتمعات المعاصرة بتسليط طرق التنمية المعروفة وما استتبعته التنمية من مواقف فكرية وممارسات سياسية واقتصادية بعيدة عن التعاليم الدينية السامية أو المبادىء الفلسفية السليمة. ولهذا الجانب من البحث أهمية حاسمة لأنه يساعد المسلمين على ان يطرحوا مشكلة العلاقات بين الدين والدولة والدنيا على مستوى أوسع وأشد اتصالا بحقائق الامور من المستوى الموروث عن كتب «أدب الدنيا والدين» كما سنبيّن ذلك.

٣) وكما ان الزميل فرغوت تقيّد بالوضع التاريخي، فانه فضّل التحليل الفلسفي المتفتح المنتقد للمفهومات التأسيسية لفكرنا على الدفاع المتحمس عن العقائد كما فرضتها المذاهب اللاهوتية التي تكونت في الجو النضالي التنافسي وبقيت تناضل عن امتيازات رجال الدين ازاء السلطات الدنيوية الناشئة. وهنا ايضا يجب أن نلتمس حقيقة تاريخية وأصولية (épistémologique) في الوقت نفسه: ان تفضيل المنهاج الفلسفي الانتقادي على المنهاج النضالي الدفاعي الخاص برجال الدين، لا يعني البتة تفوق الفلسفة على علم الكلام، التشبّث بالاولى وإزالة الثاني. إن جميع المسلمين يعرفون أن لهذه المناقضة والمنافسة دوراً حاسماً في تكوين التصور الاسلامي لعلوم الدين وعلوم العقل، او العلوم النقلية السمعية والعلوم العقلية الدخيلة. إنه لتصور مضل خاطىء للحقيقة التاريخية والعرفانية معا، اذ أن المناقضة والمنافسة والمجادلة كانت تدل على منافسة قوى اجتماعية على السلطات أكثر مما التزمت بالمقاصد العرفانية المحضة. ولذا يجب أن نميّز الجانب الايديولوجي السياسي لجميع المذاهب عن المقاصد العرفانية للعلوم التي كان يمارسها القدماء ولا سبيل الى هذا التمييز الاساسي الا اذا تقيّدنا بأفضلية البحث التاريخي والتحليل الفلسفي الانتقادي.

عندما اثار الزميل فرغوت أسئلته الاربعة حول الدنيوية كمبدأ فلسفي للتاريخ، لم يقصد طبعاً تفضيل هذا المبدأ على سواه على غرار

المناضلين العلمانيين المنفصلين عن المظاهر الدينية، بل إنما اراد وضع إطار تفكيري مشترك للمسيحيين والمسلمين والعلمانيين. وقد حاولت كذلك أن أضع مثل هذا الاطار في بحوث عديدة قدمت فيها مفهوما هاما جدا هو «مجتمعات الكتاب»: اي المجتمعات التي تأثرت في تكونها وحياتها بظاهرة «الكتاب المنزّل»: كتب العهد القديم والجديد والقرآن - ومفهوم مجتمعات الكتاب متأصل في القرآن الذي يخاطب مراراً اهل الكتاب، الا أن استعمال القرآن بقي منحصراً في التاريخ الروحاني، أو تاريخ التنزيل، أو تاريخ النجاة كما يقول المسيحيون: بينما مفهوم مجتمعات الكتاب يشتمل على المقصود القرآني ويضيف اليه جميع الاشكاليات التي أوردها الزميل فرغوت في أسئلته.

غير أني سأخالف شيئاً ما زميلي فيما يخصّ الاتجاه الاصولي لأسئلته ككل، اي كإطار عام للتحليل والتفكير والتفهم، ذلك أنه لم يزل يعتبر الدين والدنيوية كبعدين متوازيين منفصلين، ثم كموقفين ذهنيين متنافسين أو متعاكسين؛ وهو بذلك يُبقي التفكير في إطار الثنوية الموروثة التي كانت دائما تقابل الحكمة والشريعة، العقل والايمان، الدنيا والدين، الحقيقة التجريبية والتنزيل... أظن ان علوم الانسان والمجتمع وعلوم الطبيعة قد أزالت الأطر الثنوية للتفكير كما عدلت عن المبادىء المنطقية الخاصة بالمنطق الصوري. اذا نظرنا الى الدين والدنيوية من الزاوية النفسانية والسوسيولوجية واللسانية والانتروبولوجية، فسرعان ما نكتشف منطلقات اشد وقعا على الوضع البشري واوسع معنى واقرب الى الاشياء مما هي عليه من المفهومات المبهمة المطلقة التي لم نزل نكررها كأنها واضحة المدلول بديهيّة الوظائف، مقيّدة الاستعمال.

فإن الوضع اللغوي مثلاً سابق على سواه من الأوضاع بما أن الانسان يحتاج الى تسمية ما يشاهد ويمارس من الاشياء والأعمال والتجارب، ليس هناك خبرة دينية او دنيوية دون عبارات لغوية أو رسمية أو نحتية أو عمارية أو لباسية، الى غير ذلك من الانتاجات الدلالية السيمائية. والأديان المنزلة قد بالغت في إعلاء شأن الكتاب والكتابة، بحيث اصبح أهلها مقيّدين بما اسميته الوضع التأويلي (Situation herméneutique)، أعني أنهم جميعاً مجبرون على قراءة نصوص مكتوبة لاستنباط ما يحتاجون اليه من الأحكام في نشاطهم الفكري والتشريعي واللغوي والسياسي... وقد ساعدت أديان الكتاب على تفضيل الثقافة المكتوبة على الثقافة الشفاهية وتغلّب العقل الكتابي (La raison graphique) على العقل الشفاهي.

هذه المقابلة بين العقل الكتابي والعقل الشفاهي اسبق تاريخاً. إن الاولى تحيل بالبحث الى البنيات الاصلية للمجتمعات والمنافسات الاجتماعية الاولية التي أدت الى إنتاج الاديان الكتابية وتغلب العقل الكتابي بتغلبها. وإذا اكتفينا بتأويل التعاليم الدينية ومقابلها الدنيوي فاننا ننسى مرحلة حاسمة في تطور اطر الفهم والعقلنة. ونعتمد على حلول متأخرة حديثة بالنسبة الى المشاكل الاصيلة في تفسير الوضع البشري، وننسى كذلك أن هذه الحلول الحديثة متقيّدة بظروف تاريخية معينة، وأعني بالحديثة الحلول الدينية الخاصة بالاديان المنزّلة والحلول الدنيوية الناتجة عن تلك الاديان. ان الدولة مثلا في الاسلام والمسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، وانما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها، وبمقابل تلك الخدمة ساعدت الدولة على نشر الدعوة الدينية والعقل الكتابي بحيث أن الدولة والدين اصبحا كما كان يقول القدماء توأمين.

اذا رجعنا بالمشاكل الى جذورها الانتروبولوجية حسب الاتجاهات المذكورة فاننا نعدو حدود الأسئلة التي وضعها الاستاذ فرغوت إطارا مشتركا للحوار الاسلامي - المسيحي - الاوروبي - فلا يصح أن نقول إن الدنيوية ظاهرة عرضية خاصة بتاريخ الغرب، وانما يمكن القول إن التجربة الغربية تواصلت وادت الى نتائج أبرز مما حدث في الاسلام، كما لا يصح التساؤل عما اذا كانت الدنيوية تؤدي الى إزالة الدين، أو إذا كان يجب على الحضارات غير الغربية اجتياز المرحلة الدنيوية. فان الدنيوية موجودة عاملة في جميع الحضارات، تغلُّبها على الدين، أو تغلُّب التعبير الديني عليها، لا يتعلق بتعاليم الدين بقدر ما يتعلق بالقوى العاملة في تطوير كل مجتمع.

ومما يدل على ان الاستاذ فرغوت اخطأ السبيل في هذا الصدد، انه يميّز بين «المسيحيين» وسائر أعضاء المجتمعات الغربية الذين انتصروا للدنيوية، كأن المسيحيين يحملون رسالة لم يحملها غيرهم، مع انهم كانوا في «قرن الأنوار» والاكتشافات العلمية الباهرة هم الرجعيون والرافضون المتحجرون في تكرير عقائد لا يفقهونها، وكذلك نجد فئة من المسلمين يتحاملون على العلوم الدخيلة ويدعون الدفاع عن الاسلام المستقيم الرشيد. أعود مرة أخرى وأقول إن الأمر لا يتعلق بمقابلة رجال الدين ورجال العلم والدنيا بل إنما يشمل جميع المجتمع والقوى الموجهة لسيره التاريخي. والتمييز المقسِّم لوظيفة هذه القوى يكون بين الذين يحترمون حقوق العقل ومقتضيات المعرفة، دينية كانت ام دنيوية، والذين يرفضون مواصلة الاجتهاد ويتشبهون بأهواء الملل والنحل دون أن يدركوا انفصالها عن الأصالة الدينية والمعارف الضرورية. وهناك قوى أخرى عديدة في المجتمع لا ترتبط بالدين ولا بالنشاط العلمي، ولكنها تلعب دوراً عاماً في تغيير البنيات الاساسية وإحداث ثورات سياسية يخضع لها الدين والاجتهاد الفكري. لا يصح اذن أن نقول مع «فرغوت» ان المجتمعات تميل الى الاقتداء بكثير من ميزات الدين الوظيفية، لأن المجتمعات تستهلك الوظائف الدينية كما تستهلك الوظائف الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتكيِّفها حسب مصالح القوى الغالبة والطبقة التي تفرض رؤيتها الشاملة للعالم والحياة. واذا صح أن الماركسية كما قال «غرامشي» انما هي «اثنولوجية دنيوية» فانما يدل ذلك على أن المعرفة الانتقادية للاديان في القرن التاسع عشر كانت ضعيفة تصورية بحيث أن التفكير الفلسفي لم يتحرر من الأطر الاثنولوجية المدرسية (الكلاسيكية)، ولم يزل تفكيرنا حتى الآن متوغلا في المفهومات والتصورات والتعريفات والتأويلات التي فرضها الاثنولوجي المدرسي في المسيحية كما في الإسلام.

٤) أوافق الباحث في تأييده موقف علماء الاجتماع الذين يقولون إن الدنيوية في كنهها تلمح الى انماط مختلفة للعلاقات بين الدين والمجتمع الا أني أضيف الى ذلك أن الدين ايضا انما هو اشارة الى الانماط نفسها المتعددة للطرق التي يسلكها المجتمع لينتج وجوده واتجاهاته التاريخية. فان انفصال الحياة العمومية عن الدين في اوروبا وتغلّب التعبير الديني أو أحكام الشريعة على الحياة العمومية في المجتمعات الاسلامية المعاصرة لا يعني البتة انتصار دنيوية مادّية على

دين مزيف غير قويم من جهة وتفوق دين قويم حنيف على دنيوية هدامة جارفة من جهة اخرى، فان التصورين شائعان في ايديولوجيات النضال عند الغربيين كما عند المسلمين؛ والحقيقة كامنة في تفاوت المجتمعات الغربية والاسلامية من حيث تطورها التاريخي وبنياتها الاقتصادية ونظمها السياسية وثقافاتها العلمية. والامر هنا ايضا لا يتعلق بعدد الذين يعلنون إيمانهم بالله والذين يرفضون الانتاء الى الدين، لان الحقيقة السوسيولوجية لا تكون أبداً دليلاً على الحق المطلق الذي هو ضالّة كل عقل سليم. ولذلك لا أرى فائدة في التعليلات السوسيولوجية والنفسانية والاقتصادية التي يلتجىء فرغوت اليها لتفسّر انحصار مجال الدين ووظائفه في الغرب واستمراره مع ذلك عند بعض الناس وفي بعض مظاهر الحياة. ان السؤال الحاسم، او فصل المقال كما قال ابن رشد، يبقى قائماً لدى كل من تتبّع البحوث عن الدين والدنيوية: هل الحق المطلق الذي تدعو اليه الأديان الموروثة خارج عن عالم الشهادة بحيث أن الوصول اليه والاقتداء به والدعوة اليه لا يمكن الا عن طريق تلك الاديان؟ أم هل الحق كالعقل الطالب له وما كان يسمى الايسية (Ontologie) خاضعان للتاريخية (Historisité)، اي للتحول المستمر كما تبينه العلوم الحديثة الناشئة في بيئة او تحت راية الدنيوية؟.

لقد انتهى الاستاذ فرغوت في خلاصة مقاله الى ان «مجتمع ما بعد العالم الحديث بلغ في تطوره الدنيوي حداً لا يمكن الرجوع منه الى ما كان من قبل، يبقى طبعاً تحسين وتكميل وتصحيح جميع ما ينتهي اليه البحث العلمي، ولكن هذا البحث لا يعدل عنه احد ولا ينكر احد فوائده واكتشافاته عما كانت الاديان تستأثر به كعالم الغيب. وان الغرب قد اكتسب بهذه التجربة العلمية الاستثنائية تواضعا بل انتهت به الى ازمة مريبة مرهقة للعقل والنفس اكثر منها مميتة مخيبة للآمال....

قد تصح هذه الرؤية وقد تخطىء؛ ولكن التجربة المشار اليها اهم من ان يعرض عنها المسلمون ويحتقروا معانيها الخلاّقة؛ ولذا أودّ ان اكمل ملاحظاتي حول مواقف فرغوت باقتراحات لتجديد الفكر الاسلامي المعاصر.

(٢) تأملات في التجربة الاسلامية

تردّد عند المسلمين القدماء والمحدثين الشعار القائل بعدم الفصل بين الدين والدولة والدنيا، ويعتمدون في تأكيد هذا الشعار على الشرعة الواردة في كتب الفقه التي تبدأ بالعبادات وتنتقل الى المعاملات؛ وعلى كتب الاخلاق المخصصة «لادب الدنيا والدين» أو «مكارم الاخلاق» وعلى كتب التفسير المبينة لمقاصد القرآن وكتب الحديث الموردة لتعاليم الرسول ﷺ.

وقد تجدد هذا التيّار القوي مع الاخوان المسلمين منذ الثلاثينات ثم مع الحركات «الدينية» القويّة التي ظهرت في السبعينات وانتهت الى انتصار باهر في إيران مع الإمام الخميني الداعي الى «ولاية الفقيه». امام هذه الموجة العظيمة لا يجرؤ الباحث ان يقف موقفا معاكسا مناقضا لما اجتمعت عليه جماعات عديدة من المسلمين، بل إننا نشاهد الغربيين الذين ظنّوا ان دور الأديان التاريخي قد انتهى بعد تغلّب الدنيوية العلمية يراجعون آراءهم ويقفون باهتين امام قوة الاسلام الثورية. شرع الماركسيون يتساءلون عن مدى صحّة تنظيرهم للمادية التاريخية وبدأ المسيحيون يشعرون بحيرة وقلق امام إقبال الجماهير، وخاصة في افريقيا السوداء، على الاسلام. أما السياسيون المنتبهون لجميع القوى الناجحة فقد اصبحوا يهتمون بهذا الدين العظيم الذي كانوا لا يذكرونه ولا يعبأون بوجوده، بل يحتقرونه من قبل.

ما هي مسؤولية المفكر الباحث المسلم امام هذه الظروف الملتبسة والتيّارات الجارفة والمناورات المتعددة؟ هناك الكثير من المسلمين يتحمسون لما يعتبرونه نصر الله لدينه الحنيف، فلا يقبلون أيّ تدخل انتقادي للاستغلالات السياسية التي تحوّل الدين الى وسيلة فعالة لاكتساب السلطة؛ وهناك مؤمنون مخلصون يحزنون لهذا العدول بالدين من وظيفته الروحية وتعاليه على المناورات والأهواء البشرية الى استخدامات دنيوية واستغلالات مادّية. ويلاحظ مع هذا أن المفكرين المناضلين عن حرية الفكر والتعبير والانتقاد وضرورة الالتزام بحقوق العلم كما يلتزم المؤمن بحقوق الله، ان هؤلاء المفكرين الشاهدين على الحق للحق بالحق، قليلون جدا؛ والفئة القليلة منهم يحسّون بالفشل امام الصعوبات المتزايدة والمشاكل المتعضّلة. منهم من هاجر عن الوطن لمرفأ يتيسّر فيه البحث العلمي؛ ومنهم من فضّل البقاء في الوطن وقبول وظيفة «المثقّف العضوي» على حد عبارة «غرامشي»؛ ومنهم من لم يقنط من رحمة الله والتزم بما تيسّر من مراعاة حقوق العلم في الوطن.

ان مسؤولية المفكّر المسلم عظيمة بقدر ما عظم شأن الدين عندنا في السنوات الاخيرة خاصة. وعليه ان يصمد امام الاندفاعات الاديولوجية وطلب التشريفات والسلطات حتى يتمكن من إحداث فكر إيجابي منقذ من الانحرافات العقلية والروحية. وقد كُونت أخيراً في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، «لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية». وسأتشرف في الاسبوع المقبل بتقديم برنامج كامل لإحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي، وألحت في هذا البرنامج على ضرورة إعادة القراءة لتاريخ الاسلام والتراث العربي، اعتماداً على أصولية ومناهج حديثة تمكّن من إلقاء ضوء جديد على التراث وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطاً والتزاماً بالفكر العلمي المعاصر.

وبصدد موضوعنا، فقد شرعت منذ سنتين في اختيار مناهج وعلوم حديثة لا لإعادة القراءة للقرآن فحسب، بل لما أسميه «نقد العقل الاسلامي» كيف فهم العقل، في الجوّ التفكيري الإسلامي، الأسئلة التي لم تزل مطروحة لدينا كالدين والدنيوية، المقدّس والمدنّس، المتعالي والملازم، الاسطورة والتاريخ، العقلاني واللاعقلاني، الوعي واللاوعي، الحقيقة والاستعارة، الفرد والانسان والجماعة، الدولة والمجتمع والامة، المعنى وتوليده، التاريخ الراوي والتحليل البنيوي، الوضع التأويلي وتعلقه بالادراك، فلسفة اللغة والدين والسياسة، الى آخر ذلك مما أسميه ما لا يمكن التفكير فيه بعد، أو ما لم يفكر فيه بعد، أو ما قد فُرض إطار وطرق للتفكير فيه في الفكر الاسلامي

l'impensable, l'impensé. l'organisation obligée du pensable dans la pensée islamique.

١ - لا يصح ترديد مواقف الفكر الاسلامي المدرسي وتأويلاته وآرائه

لا يصح ترديد مواقف الفكر الاسلامي المدرسي وتأويلاته وآرائه

بقدر ما هي مرتبطة بمنظومة من المقدمات (épistème) خاصة بفترة القرون الوسطى والعهد المدرساني للمعرفة. ان مواقف الماوردي أو الغزالي أو ابن بابويه او القاضي عبد الجبار أو مسكويه أو ابن خلدون وغيرهم من قادة الفكر الاسلامي، في جميع المسائل المذكورة أعلاه، لا تفيد الا المؤرخ الذي يريد التعرف على عرفانية (épistème) الفكر الاسلامي المدرسي؛ اما نحن في هذا القرن العشرين، فلا بد لنا من طرح الأسئلة على مستوى وفي مجالات ملازمة للواقع كما يمارسه ويتصوّره الفكر العلمي المعاصر.

٢) ان هناك معارف موروثة متأصلة في أذهان المسلمين وفي قلوبهم - أعني وجدانهم - وتكوّن عرقلة أصولية للمعرفة. وأحسن مثل يضرب لتوضيح ذلك هو الدين والدنيوية.

قلنا إن الدنيوية موجودة في الخبرة التاريخية الإسلامية منذ خبرة المهاجرين والأنصار بالمدينة. وسورة التوبة مثلا تدل أوضح دلالة على انغماس الدين في أمور الدنيا او المجتمع العربي وخصائصه ومشاكله وقت ظهور الاسلام، وكذلك الدولة الموصوفة بالاسلامية زمن الامويين والعباسيين، ناهيك عن الدولة العثمانية والإمارات العديدة، كانت خاضعة لضرورات دنيوية اكثر منها دينية؛ وانما نتصور خصائصها «الاسلامية» خلال التنظيرات المتأخرة التي قدمها الفقهاء كالماوردي والغزالي وابن ابي يعلا وابن الجوزي وابن تيمية وغيرهم. ولذا يجب علينا اليوم ان نميّز بين الخيال الإسلامي المشترك (L'Imaginaire islamique commun) الذي تلقّى التعريفات المثالية الفقهية واسقطها على تاريخ الإسلام ككل مبهم، وبين المعرفة التاريخية الانتقادية للواقع الدنيوي الذي كان سائداً في جميع المجتمعات التي انتشرت فيها عناصر من «الاسلام». ان الواقع السياسي والاجتماعي مثلا ينحصر في القتال الشنيع الذي أدى الى الفتنة الكبرى حتى أصبحت الشورى وتعاليم الخبرة بالمدينة مثلا أعلى مجرد يتوق اليه الخيال الاجتماعي دون ان يستطيع تحقيقه في فترة قصيرة؛ وينحصر كذلك في تغلب المماليك منذ القرن الثالث الهجري على الخلافة.

لماذا لم تنتج الدنيوية في الإسلام ما انتجته في الغرب من تيّارات ثقافية وعلمية مبدعة حتى أنها حلت محل الثقافة والتفكير والرؤية المسيحية؟ لماذا تقلّص مجال الدنيوية وضعف شأنها في الإسلام بعد القرن الخامس الهجري. بقدر ما انتشرت التصورات الموصوفة بالاسلامية والمولدة للمخيال الاسلامي المشترك، ذاك المخيال الذي أصبح في عهد الاستعمار وبعده المحرك الوحيد لكفاح المسلمين ضد المستعمرين ثم ضد «الطغاة» المستأثرين بالسلطة بعد الاستقلال؟ لماذا؟

٣) هذا سؤال تاريخي عظيم الأهمية، لم يطرح بعد على هذه الصيغة وفي هذا المغزى الذي يشغل بالنا منذ طغى المخيال على العقل وتغلبت التصورات الباطلة على التفهم للحقائق. والجواب الوافي عليه يوضح أمر الدين والدنيوية في الاسلام اكثر من جميع الخطابات الافتخارية والادعاءات الايديولوجية. وسأكتفي هنا باشارات خاطفة.

لم تحظ «البورجوازية» التاجرة الناشئة في القرنين الثالث والرابع الهجريين بالديومة والوسائل والظروف التي حظيت بها البورجوازية العربية بعد القرن السادس عشر ومع ذلك فان تلك البورجوازية الناشئة قد احدثت ببغداد والري وقرطبة وفارس والقيروان تياراً فكرياً علمياً يشبه التيار الإنسي (Humaniste) الذي انطلق في اوروبا في القرن السادس عشر، وقد بينت في كتابي عن «الانسية العربية في القرن الرابع الهجري»، (L'humanisme arabe au IVe s. de L'hégre, 2e et 7. Vrin 1982) الخصائص العلمانية العقلانية لهذا التيار الذي أوقفته قوى اجتماعية تاريخية معاكسة بعد القرن الخامس، بدأت حينئذ الظاهرة المدرسانية تسود في المدن ونواحيها بينما صارت التيارات الصوفية والطرق ونشاطات الأولياء والمرابطين تذيع في القرى والأرياف إسلاماً مبسطاً منطبقاً على الثقافات والاخلاق والعادات والمناسك والاعتقادات المحلية. ومن القرن «١٣» الى القرن ٢٠ م = ٦ - ١٤ هـ حلّ الإسلام المدرساني في المدن حيث بقي نفوذ الدولة والإسلام الشعبي في القرى والأرياف البعيدة عن السلطة المركزية، محل الإسلام المدرسي الذي تكوّن وشاع في القرون الاربعة الأولى من الهجرة. والأجيال الشابة الناشئة بعد الخمسينات عندما تدعو الى الاسلام، فإنما تحيل الى عناصر من الإسلام المدرساني وشعارات حديثة من الإسلام النضالي المتولّد عن ضغط الاستعمار والتطور الثقافي والديموغرافي بعد الاستقلالات. ذلك أن الرجوع الى الإسلام المدرسي لا يمكن الا إذا تعددت البحوث التاريخية العلمية وانتشرت نتائجها عن طريق التعليم والنشر والملتقيات والمحاضرات.

٤) ان الرجوع الى الاسلام المدرسي عملية أساسية ليعترف العقل الاسلامي بتاريخية الاديان (Historisité)، اي بالتوليد الاجتماعي، التاريخي لما نعتبره قيماً مخترقة للتاريخ، متعالية على المجتمع، فلا بد من تمييز عمليات التعالي والتقديسي بطرق وممارسات دنيوية من التعالي والمقدس كأعيان جوهرية كما (Sacralisation et Transcendanlisation) قدمها الفكر الانثولوجي والفلسفي المدرسي. ان مفهومات الموجود الاول والايسية والأبدية والجوهر والذات والحكمة الخالدة والعقل الأزلي ومكارم الاخلاق وكل ما يتعلق بها من معان وتصورات واعتقادات يندرج في منظومة فكرية مثالية منفصلة عن التاريخية العاملة في تكييفها وتطويرها. هذا ما أعنيه بتحويل الفكر الاسلامي من مرحلة ما لا يمكن التفكير فيه لعراقيل أصولية الى مرحلة التفكير في ما لم يُفكّر فيه بعد.

٥) وكيف يقوم الفكر الاسلامي بعملية البعث للتراث المدرسي دون أن ينحصر فيه ويبتعد عن مهمة أخرى لا بد من القيام بها في الوقت نفسه، وهي النهوض بمجتمع ما بعد الحداثة الذي نعيش فيه؟ هنا نلتمس القوى المتجاذبة العاملة في حياتنا اليومية، فإننا نندفع في أحدث الممارسات العلمية ونسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وأرفه أنماط المعيشة ونتشبّث في الوقت نفسه بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمناها عن الماضي دون أي تساؤل تحقيقي. وهكذا تختلط علينا الأمور وتلتبس المعاني، وهكذا نسمح لنفوسنا وعقولنا ان تدّعي ما لا يدّعيه العقل السليم ولا تجرؤ عليه النفس الخاشعة الورعة.

ان المجتمع الذي نعيش فيه لم يزل مرتبطا في معظم قطاعاته بالمجتمع التقليدي، ولكننا في الوقت نفسه نتفتح يوماً فيوماً لمجتمع ما بعد الحداثة، إلا أن تبنّينا لأساليب ترفيه الحياة المادية أسهل وأسرع وأعم من إقبالنا على الحداثة العلمية والعقلية، خاصة فيما يتعلق

بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد شاعت في البلدان العربية مثلاً الفكرة الخاطئة جداً أن عملية التعريب فيما يخص العلوم الدقيقة أشد الحاجة اليها منها فيما يخص العلوم الانسانية والاجتماعية، لان اللغة العربية قائمة بنفسها في هذا الميدان. والأمر بالعكس لأن الثقافة العربية الموروثة تفرض على العقول آراء ومقدمات واحكاما ومناهج لا يمكن فهمها واستعمالها السديد الا اذا تسلح الباحث بالأصولية الحديثة التي ابدعتها العلوم الانسانية والاجتماعية. وفي هذا الوضع اللغوي الشامل سرّ من أسرار تغلّب الإسلام التصوّري الايديولوجي على الإسلام الواقعي الذي يقرّ به البحث العلمية.

٦) هل يصح بعد كل ما سبق أن نكرر الشعار القائل ان الاسلام دين ودولة ودنيا، أم هل يجب أن نقول إن أمر الاسلام لا يختلف عن أمر المسيحية الا في نفوذ البورجوازية ونجاحها الاقتصادي والسياسي من جهة، وفشلها السريع ثم قمعها وإزالتها من جهة اخرى؟ كما أن المجتمعات الصناعية انتجت طبقة العمال الذين احدثوا الثورات الاشتراكية المعروفة، بينما الحياة البدوية والفلاحية والحرفية في المجتمعات الإسلامية لم تسمح بتكوين طبقات قوية ناهضة بدور تاريخي. ومن المعروف ان الحكومات المعاصرة في البلدان الاسلامية تسعى كلها في تحديد حريات النقابات وربطها بالسلطة المركزية حتى لا تحدث انقلابات سياسية. وما دام الوضع السياسي والاجتماعي على ما عليه منذ الستينات، أو على ما صار اليه بشعار «الثورة الاسلامية» فلن يمكن الحكم فيما اذا كان «الاسلام» يسمح بدولة علمانية أم لا. ولكن يمكن القول إن القوى الحاكمة استغلت شعارات «اسلامية» لتفرض ممارسة سياسية متظاهرة بالإسلام اكثر مما تعتمد على التعاليم السامية للقرآن. ولذا يستدعي الوضع الذي نشير اليه بحوثاً سوسيولوجية تاريخية نفسانية عديدة لإبراز ما خفي من آلائيات وقوى دنيوية عاملة في تسيير المجتمعات.

خلاصة القول إن الدين والدنيوية موقفان مرتبطان يقفهما الانسان أمام مهماته الفكرية والعملية، وانهما لم ينفصلا انفصالاً تاما مبرما في أي مجتمع ولا اية مرحلة من مراحل التاريخ. فالموقف الديني يفرض النظر العمودي الى العالم والأشياء والتاريخ والوضع البشري، بينما الموقف الدنيوي يفرض النظر الافقي الواقعي التجريبي. الا أن رجل الدين لا يخلو ابدا من احترام الواقع والتقيّد به الى درجة متفاوتة، كما ان الدنيوي لا يخلو من توقان الى مثل اعلى واستلهام روحي. وانما اشتدت المناقضة بين الموقفين عندما اشتدت المسابقة على السلطة بين طبقتين في مجتمعات الكتاب؛ فانتقل حينئذ الموقفان من حقيقتها النفسانية والعقلية الادراكية الى وظيفة جدلية سياسية ادت في المجتمعات الغربية الى احداث مدنية صناعية تقنية مؤمنة بالتقدم العلمي واستقلال العقل البشري، ولكن هذا النجاح العملي في احداث مدينة مادية علمية، لم يَعْنِ قط إبطال الاستلهام الديني والبعد الميتافيزقي، بل ان المرحلة الدنيوية فتحت آفاقا جديدة لتعمق البحث عن ماهية الحقيقة والعالم والانسان والتاريخ. ولا سبيل للفكر الاسلامي ان يتخلى عن المساهمة في ارتحال المراحل الحاسمة التي اندفع فيها اجتهاد الانسان.

محمد أركون

أستاذ الفكر الاسلامي بجامعة السربون

الدّين والإحياء الرّوحي في الوطن العربي: تباعدٌ أم لقاء مع أوروبة الغربية؟

الدكتور عبد الكريم اليافي

مقدمة:

جاء في كتاب «انسانية الاسلام» للسيد مارسيل أ. بوازار ما ترجمته: «لا يمكن تنسيق تعاون حقيقي ولا سيما في ميدان العلاقات الدولية الا بشرط سابق وهو أن يتعرف الفرقاء بعضهم بعضا ويظهروا رغبة حقيقية في التفاهم. لم تشجع أوربة الاستعمارية مثل هذا الانفتاح الفكري ازاء العالم الاسلامي الذي كانت تسيطر عليه. ربما لا تكون الدوافع التي حفزت على تحليل الغير كلها لئيمة. ومع ذلك - وباستثناء بعض الأحوال النادرة منها لويس ماسينيون مثلا - كانت تلك الدوافع تفتقر الى نزعة انسانية حقيقية اذ كانت وحيدة الجانب. لقد غالى الاستشراق في الركون الى تفوقه المادي فحال واعياً أو واع دون إنشاء حوار حقيقي يقضي الى حكم أو تقويم (سليم). وقد جلب الاتجاه الذي ينظر الى عقيدة مخالفة على أنها منحطة خيبة ومقتا ساعدا على زيادة الجفوة بين آراء الفريقين[١]».

في هذا الاتجاه، ورغبة منا في تعريف أنفسنا، نعالج هذا الموضوع وذلك على الشكل الآتي:

١ - لمحة تاريخية في الدين والاحياء الروحي في الوطن العربي.
٢ - الدين والاحياء الروحي في الوطن العربي اليوم.
٣ - دلالته في الحوار الثقافي مع أوربة الغربية: تباعد أم لقاء.
٤ - خاتمة أولى.
٥ - خاتمة ثانية.

هذا وكاتب هذه السطور لا صفة سياسية له. وهو ليس من شيوخ الدين الاسلامي وانما هو باحث يتحرى الحقيقة ويؤمن بقيمة الانسان. ولما كان هو سوريا ومسلما اتجه بحثه على الاغلب الى بيان الوضع في وطنه سورية.

لمحة تاريخية:

بيان تاريخ الحركة يزيد في جلائها وايضاحها كما يزيد تاريخ المرء في ايضاح حاله وجلائها، ولذلك عمدنا الى هذه اللمحة التاريخية.

ثمه عند الباحثين مقولتان تاريخيتان: أولاهما التقدم المستمر على اختلاف صوره وأشكاله، وثانيتهما الدور والعود الى البدء والانتقال من الوحدة والكمال الى التفرق والتخلف ثم الى الانبعاث الجديد.

هاتان المقولتان للتفكير الاجتماعي التاريخي وجدتا تقريبا في كل عصر، وان كانت احدى المقولتين تغلب على الاخرى في بعض العصور حتى لتكاد تحجبها.

نجد في التفكير الاسلامي هاتين المقولتين. فالدين انما جاء لارشاد الناس وهدايتهم الى سبيل التعرف والتعاون والتقدم. ولكن كل شيً رهن التغير والتبدل والصيرورة. وقد يكون التطور تقدماً بوجه عام من الناحية المادية، ولكنه ربما لا يكون تقدماً من الناحية الروحية. وذلك أن المجتمعات التي تكمن روح الدين فيها وتتجلى مظاهره في سلوكها قد تصيبها نكسات أو يقع فيها انحراف كما قد يصيب الجسمَ الحيَّ الناشئ بعض الامراض.

فلا غرو أن نجد بعض المفكرين الدينيين والاخلاقيين تصطدم مشاعرهم وضمائرهم بما قد يلمسونه في مجتمعاتهم من تأخر أو انحراف فيعمدون الى التجديد والاحياء ومحاولة الاصلاح. ولقد ورد في حديث للرسول العربي: «ان الله تعالى يبعث لهذه الامة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها[١]».

تجديد الدين معناه تخليصه مما علق به من أوضار وما تسرب اليه من بِدعَ والرجوع به الى أصوله الاولى النقية.

ومع ذلك فلا بد لنا من تفسير هذا الحديث الذي اعتمده الائمة، لانه مهمّ بالنسبة لنا. ذلك أولا أن لفظة «من» تقع على الواحد والجمع وهي لا تختص بالفقهاء وحدهم بل هي عامة تشملهم كما تشمل غيرهم من المفكرين والحكام العادلين ورجال السياسة الاتقياء المخلصين والعلماء المبرزين.

ومعنى جدد الشيً صيره جديدا. وتجديد الدين بهذا الاعتبار الثاني جَعْلُهُ ملائماً لصروف الحياة المتبدلة المستجدة بعد خلوّ حقبه من الزمن والقيام بالاصلاح المادي والروحي المناسب على ألاّ يخالف ذلك روح الدين ولا نصوصه الجلية. ذلك أن التغيرات الطفيفة الكمية تتجمع فتنقلب الى تغيرات كيفية مفاجئة كما يقول بعض الفلاسفة. يقوم بهذه التغيرات المفاجئة في رأينا مصلحون حقيقيون أكفاء. وبذلك ترجع هذه المقولة الثانية التي أوردناها على الدين الاسلامي الى المقولة الاولى وهي لزوم التقدم الدائم الذي هو عندنا ليس تلقائيا بل

هو من صنع الفكر الانساني المبدع، فكر الانسان الذي هو عند المسلمين خليفة الله في الارض وهو بذلك مسؤول عن صلاحها وتقدمها وعليائها في شتى الميادين والآفاق.

محاولة الاصلاح والاحياء والتجديد هذه قد تأتي من ذاتية المجتمع اذ يشعر المفكر المجدد ببعد الناس عن أصالة روح الدين في عهده بالقياس الى العهود الماضية ويُلْغي انصرافهم عن باب الاعمال الى التمسك بقشورها فينهض بدعوته لمعالجة الامور وتصحيحها وتنقية المفاهيم والافكار من شوائبها والرجوع الى الينابيع الاولى الصافية.

وقد تأتي اليقظة ومحاولة التجديد من احتكاك مجتمع بمجتمع آخر أكثر تقدما في بعض النواحي، ولا سيما من الناحية العلمية والمادية، لان التقدم في هذا الشأن أوضح وأجلى منه في ميدان الاخلاق وروح الدين والفلسفة. وهذا الاحتكاك والاصطدام أكثر وقوعا في غمار التاريخ بسبب الجوار أو التجارة أو الرحلات أو الحروب.

في فجر النهضة الاوربية جرى هذا الاحتكاك بين الغرب والشرق في الاندلس وجزيرة صقلية والمغرب العربي ثم في مصر وبلاد الشام أثناء الحروب الصليبية. فأفاد الغرب من علوم العرب والمسلمين ومن الجوانب المادية والروحية لحضارتهم.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي بل قبله، بعد أن أتم الغرب ثورته الصناعية واطلع على أصناف جديدة من الطاقة كالبخار والنفط والكهرباء وأمثالها، وأنجزت البرجوازية الغربية سيطرتها في بلادها اتجهت هذه البرجوازية الى بلاد الشرق وافريقية بعد أن تهيأ لها استغلال العالم الجديد اذ ذاك. ووقع هذا الاحتكاك بين الغرب والشرق على طريق التجارة وحملة نابوليون على مصر وعلى طريق الاستعمار.

في أوائل الاحياء الديني الروحي الاسلامي نجد مثلا بارزا في محاولة التجديد بالنظر الى واقع الشعب دون أثر يذكر للاتصال بالمجتمعات الاخرى عند مفكر أصيل هو محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١)، ان فكرة التوحيد أبرز عناصر الاسلام. فرأى هذا المفكر أن التوحيد الاسلامي قد داخله نصيب من الفساد اذ أشرك المسلمون بالله فاعتمدوا الاولياء وحجوا الى أضرحتهم واعتقدوا أنها تنفع وتضر. واعتبر هذا المجدد أن ضعف المسلمين وسقوط هممهم نحو المعالي سببه فساد العقيدة وخنوع النفوس حين تتكل على الاولياء الموتى وعلى الشيوخ الجامدين فلا تستطيع أن تنافح عن العدالة وعن الحق ازاء الحكام الظالمين والاغنياء الفاسدين المفسدين والاقطاعيين المستغلين. فيجب تحرير تلك النفوس من القيود التي تغلها والرجوع بها الى صفاء العقيدة وخلوصها كما تتجلى عند السلف الصالح..

ولقد استطاع هذا الداعية السلفي أن يؤثر في حاكم الدرعية اذ ذاك بشبه الجزيرة العربية وهو الامير محمد بن سعود، فقبل هذا دعوته وتعاهدا على الدفاع عن الدين الصحيح ومحاربة البدع والانحراف ونشر الدعوة بالحجة وبالقوة. وهذا ما ساعد تلك الدعوة التي عرفت بالوهابية على الانتشار حين تزوّدت بقوة عسكرية فظهرت بشكل وحدة دينية سياسية في شبه جزيرة العرب.

الى جانب الرجوع الى ينابيع الدين الاسلامي الاولى نوّه محمد بن عبد الوهاب بطريقة الاجتهاد. ذلك أن التطور الواسع الذي طرأ على المجتمع الاسلامي واستجداد أمور كثيرة في حياة الناس وفي شؤونهم لم يكن لهم بها سابق عهد جعلا الفقهاء وعلماء الدين، حين لا يكون بين أيديهم نصوص في القرآن ولا في السنة النبوية تعالجها، يقيسونها على أشباهها للحكم عليها، وهذا هو القياس، أو يفكرون وسعهم ان لم يجدوا لها أشباها في استنباط أحكام شرعية ملائمة ومعللة تقصد الى صلاح المجتمع ورعاية الناس، وهذا هو الاجتهاد. ولما مرّت القرون ونشأت الفتن خشي العلماء تدليس المدلّسين وأصحاب الدعاوى فأغلقوا باب الاجتهاد، أي الاستنباط بإعمال الفكر الحرّ كيلا يتسرب الخطأ الى احكام الشريعة. وهذا الإغلاق، ان كان له بعض المحاسن وهو الرغبة في صون الشريعة وحماية أحكام النصوص من التحريف، فله مساوىء كبيرة وهي كمّ الفكر وإلجام العقل وحبسه في قوالب جامدة من شأنها أن تحول دون التفتّح والتوسع، يقوي العقل والفكر بالحرية ومعالجة الاشياء وممارسة الأحداث.

لذلك نادى محمد بن عبد الوهاب جرياً مع سلفه القديم ابن تيمية الذي تأثر به وترسّم خطاه بضرورة الاجتهاد، على ألا يخالف الاجتهاد نصوص القرآن ولا السنة الصحيحة ولا آثار السلف الصالح.

كانت البلاد العربية والاسلامية تؤلف من الناحية الحضارية والثقافية وحدة عميقة الجذور. واذا جرت فيها تيارات متباينة لم تعدم هذه التيارات آثاراً لها في مختلف بقاعها. ولذلك لم تقتصر الدعوة الوهابية على شبه الجزيرة العربية بل تجاوزتها الى كثير من الاقطار الاسلامية والعربية. كانت فريضة الحج التي تجمع المسلمين في الحجاز كل سنة فرصة صالحة لانتشار هذه الدعوة. فقد حجّ مفكر ديني هندي هو السيد أحمد (١٧٨٢ - ١٨٣١) سنة ١٨٢٢ فقَبِلَ الاصلاح الوهابيّ وعاد الى بلاده في البنجاب فنوّه به فيها وأنشأ شبه دولة وهابية تتحامى البدع والخرافات، وكانت تلك الدويلة من جملة من قاوم الانكليز حين بسطوا سلطانهم على الهند. وانما استطردنا الى ذكر هذا المفكر دلالة على الوحدة الحضارية والثقافية للبلاد الاسلامية.

وتأثرت بالوهابية الحركة السنوسية التي أنشأها محمد بن علي السنوسي (حوالي ١٧٨٧ - ١٨٦٠) وكان لها أثر كبير في افريقية من حيث الرجوع الى الاسلام الصحيح وتخليصه مما لحق به من بدع وانحراف.

وظهر في اليمن الامام محمد بن علي الشوكاني (١٧٥٩ - ١٨٣٤) فسلك السبيل نفسه، وهو مكافحة البدع في كتبه ورسائله والدعوة الى الاجتهاد.

ويمكن أن نعدّ في هذا الاتجاه الحركة المهدية في السودان، فان هذه الحركة السياسية ذات أصل ديني دعت الى بعث الشريعة الاسلامية كما كانت في فجر الاسلام والى التزام القرآن والسنة. والحركتان المهدية والسنوسية كلتاهما تأثرتا بالتصوف وبتنظيمه خلافا للاتجاه الوهابي. وقد بقيت الحركة المهدية مقصورة على السودان.

اما كبار المصلحين الدينيين المجددين الذين شعروا بخطر الاستعمار فأهابوا بالمسلمين ونبّهوهم على شناعته وآفاته فيأتي في طليعتهم السيد

جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) وهو أفغاني الاصل كما يشير الى ذلك لقبه، وشريف النسب كما يشير الى ذلك لفظ السيد. ولا يمكن الكلام في تاريخ الإحياء الديني الحديث بالوطن العربي، ولا سيما بمصر، دون التنويه بمكانته وأثره العميق. طوّف في ايران والهند والحجاز والآستانة ومصر وغيرها. وكانت اقامته في مصر ثماني سنين من خير السنين بركة عليها وعلى العالم الشرقي. كان جذوة محتدمة تريد أن تصل الى نفوس الشعب وعقول المثقفين والحكام وتثيرهم كاشفة لهم آثار الاستعمار السيئة، ولا سيما البريطاني، على الشعوب الاسلامية، موضحة ضرر هذه الآثار في التوجيه الفكري والروحي لحياة المسلمين، وكذلك في الميدان الاجتماعي والاقتصادي. دعا الى تمسّك المسلمين بإسلامهم والى الثورة على الاستعمار الغربي مصدر الفساد والضعف في حياة المسلمين كما دعا الى فتح باب الاجتهاد والرجوع الى روح الاسلام الصحيح، والحثّ على العلم وأساليب التنظيم الحديثة وتنوير العقول والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودراسة العلوم الحديثة والفلسفة. ولم يكن الشيوخ اذ ذاك ينظرون الى الفلسفة بعين الرضا.

وقد أكمل تلميذه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) رسالة أستاذه. رأى أن الدين الاسلامي قد تحوّل الى نظام من الاتساع والتعقيد بحيث نشأت فيه نحل ومذاهب كثيرة حتى ليصعب على المرء، إن لم يؤتَ حظاً من الذكاء وقسطاً من العلم، أن يتعرف الاسلام الصحيح. ولهذا بدا له أن السبيل للنهوض بالاسلام كامن في العودة الى أركان الدين الاولى حتى يصلح الدين لتوحيد المسلمين على اختلاف مذاهبهم ونحلهم، وفي الدعوة الى تحكيم المنطق والعقل في الاعمال والشؤون، والى ضرورة الاقبال على الدراسات العلمية الحديثة التي يتداولها الغربيون اذ ليس في روح الحضارة الحديثة ولا في علومها ما يناقض الإسلام الصحيح اذا فُهم فهماً صحيحاً: بل الاسلام نفسه يحثّ على الأخذ بطرق هذه العلوم وبمكاسبها. أو ليس العلم يبحث في الكون وفي اسراره وقوانينه؟ وكذلك الدين يحفز على هذا البحث. والعالم في الدين الاسلامي أفضل من العابد بدرجات كبيرة.

هذا وقد تأثر الشيخ محمد عبده بالدعوة الوهابية، وكذلك بالاتجاه المعتزلي والاتجاه السلفي. وهو من أوسع الشيوخ ثقافة وأكثرهم اطلاعا وأشدهم اتصالا بالحياة العامة. وربما كان معجباً من طرف خفّي بتقدم الأوربيين البرجوازي. فمال في بعض الفتاوى النادرة الى التوفيق بين الإسلام والعلاقات البرجوازية والرأسمالية (قضية الفائدة الضئيلة). وأياً كان الامر، فقد كان له الأثر البالغ في الدعوة للتجديد والتمسك بروح الدين، لا بمظاهره، وفي الاهتمام بتثقيف العقول وتربية الناشئة..

ومن المع تلاميذه ومريديه الشيخ محمد رشيد رضا البغدادي الأصل. وقد ولد في قرية قريبة من طرابلس الشام وتعلم في طرابلس ثم رحل الى مصر فاتصل بالشيخ محمد عبده وتتلمذ له وأصدر مجلة «المنار» لبثّ آرائه في الاصلاح الديني والاجتماعي ونشر عدة رسائل وكتب في هذا الميدان.

لقد كان دعاة التجديد الديني والاصلاح الاجتماعي وأعلام السياسة ورعاة النهضة ينبثون في جميع البلدان العربية والإسلامية، ولاسيما أن رعاية النهضة والسياسة السليمة والاصلاح الاجتماعي والتجديد الديني كان جلها يصدر عن روح الدين على أثر احتكاك البلاد الشرقية بالغرب، والشعور بالتخلف إزاءه في مضمار الصناعة وميدان العلوم المادية وما يتبع من قوة عسكرية ليس غير.

ويصعب في هذه العجالة أن نتعقبهم جميعا، وننوه ببدعاتهم وبتعاونهم ونضالهم. ان هذه اليقظة الروحية حصلت في جميع البلاد العربية. ويكفي أن نشير الى السيد أحمد خان والسيد أمير علي والى الشاعر الكبير محمد اقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني» في الهند، والى خير الدين التونسي في تونس والآستانة، وإلى عبد الرحمن الكواكبي والشيخ طاهر الجزائري والشيخ جمال الدين القاسمي والامير شكيب ارسلان في سورية والى أمثالهم الكثيرين. فكل منهم جدير أن يُنوّه به وبآرائه ونضاله لولا تحديد الموضوع. ولكنا ما نزال نجد لهم ولامثالهم تلامذة ومريدين وأنصاراً في وقتنا الحاضر. هذا كله الى وفرة نشر الكتب من جميع الأنواع ولا سيما التراثية منها والدينية. انما نريد أن نصل الى الكلام على الحالة الراهنة. ولا بد في ذلك من الاشارة الى أن الدين الاسلامي دين روحي وتعبّدي واجتماعي وسياسي في أصوله وان ظهر بعض المفكرين مثل القاضي الشرعي المصري علي عبد الرازق الذي حاول أن يفصل بين السياسة والإسلام في كتابه المشهور «أصول الحكم».

الدين والاحياء الروحي في الوطن العربي اليوم

عوّدتنا الفلسفة الحديثة استعمال لفظ ازدواج الدلالة تلقاء بعض الظواهر. يمكن أن نستعمل هذا اللفظ في مجال الدين، ذلك أن الدين يظهر في شكلين: شكل ساكن يدل على التقوقع والجمود، وشكل متحرك يسعى الى التجديد والتطور. لقد ذكرنا آنفا جوانب من حركات التطور والتجديد في الدين، ولكن هذه الحركات كانت تصطدم دائما بأشكال الدين الجامدة لتي تعكف على القديم ولا تكاد تبرحه وتمقت كل جديد وتعدّه بدعة في الدين وانحرافا عن سنَنَه القويم.

وهي بذلك تمثل العقلية المغلقة التي أخذت من الدين رسومه وظاهره وأهملت لبابه وحقيقته. وكم جرى نزاع ونقاش بين الاتجاهين! وكم لقي أرباب التجديد من عنت ومقاومة من قبل المتمسكين بالقديم العاكفين عليه!

ذكرنا آنفا أسماء الاعلام في اليقظة الدينية الاجتماعية. لقد تخّرج في حلقات هؤلاء الرجال العلمية والوعظية وفي مدارسهم الفكرية جيل جديد واعٍ ولنه محتدم العاطفة، اتجه نحو إنشاء منظمات إسلامية تتعاون فيها الجهود وتنضمّ لتسير نحو وجهة واحدة. أشهرها جمعية الشبان المسلمين في مصر، اقتصرت على المجال الثقافي والرياضي والتعاوني، ثم حركة الإخوان المسلمين في مصر أيضا وهي التي أنشأها حسن البنّا (١٩٠٦ - ١٩٤٩). وقد أفاد من دعوات زعماء الاصلاح الديني الذين تقدّموه وجمع بين دعوة جمال الدين الافغاني الذي رأى مجيء الاصلاح على طريق الحكم ودعوة الشيخ محمد عبده الذي رآه يتم على طريق التربية، واستطاع بما أوتي من صفات الزعامة أن ينظم هذه الحركة تنظيماً دينياً قوياً. وقد بيّن الشيخ البنّا موقف الاخوان بأنهم ليسوا حزبا سياسيا ولا طريقة من الطرق الصوفية ولا جمعية خيرية ولا ناديا رياضيا ولا مؤسسة مالية اقتصادية ولكنهم هيئة اسلامية

تجمع ذلك كله في أوضح أشكاله وأنفع آثاره وتضم اليه كل ناحية نافعة من نواحي النشاط الاجتماعي المختلفة، وقد ربطت هذه الحركة جماهير شعبية ومثقفة واسعة الى حد أقلق رجال الحكم اذ ذاك فانتهى الأمر الى اغتيال مؤسسها.

واذا كنا قد ذكرنا الشيخ البنا وتأسيسه حركة الاخوان المسلمين فلكي نبيّن خطر الحركات السياسية التي تستند الى الدين أو خطر الحركات الدينية التي تستند الى السياسة. فهي سرعان ما تجني استعداد الجماهير الديني في الشرق وتغدو مناوئة للحكم الراهن ومهددة له ولا بد من اصطراعها. وقد حصل هذا الاصطراع مرة أخرى في زمن الزعيم جمال عبد الناصر في مصر فألحق بالحركة واتباعها دماراً كبيراً. ولكن التنظيم الديني ان أخفق حين يناوئ الحكم فان الروح والتربية الدينيتين والقاع الثقافي الديني، كل ذلك باقٍ لدى الجماهير العربية والاسلامية يمكّن زعماء السياسة الافادة دائما عند الضرورة وفي سبيل النضال الوطني كما حصل في ثورة الجزائر التي عرفت كيف ترتكز على مشاعر جماهيرها أو كما حصل في ثورة ايران التي تبدو أشد التزاما في النواحي الدينية السياسية. وربما كان الفرق في شدة الالتزام أن جماهير الشيعة أشد ارتباطا بعلمائهم من بقية المسلمين.

لا شك أن حركة الاخوان في مصر استدعت نشوء حركات جزئية في أقطار عربية أخرى، ويهمنا هنا أن نتابع هذه الحركات الجزئية في سورية بشكل موضوعي ما أمكن.

لقد تبلور جزء من المشاعر الدينية في سورية أول الامر في جمعية التمدن الاسلامي التي تأسست سنة ١٩٣٠ وعكفت على اصدار مجلتها الشهرية ومنشوراتها المتعددة والقيام ببعض المحاضرات العامة في موضوعات شتى ولكنها كلها تدور حول الاسلام والحياة الاجتماعية.

وقد انحصر نشاط هذه الجمعية في مجال التثقيف الديني فقط. وفي سنة ١٩٣٥ تأسست جمعية الشبان المسلمين بدمشق على غرار جمعية الشبان المسلمين في مصر الى جانب جمعيات اسلامية مماثلة في بقية المدن السورية منها دار الارقم في حلب، والانصار في دير الزور، والاخوان المسلمين في حماة، وشباب محمد في حمص، وغيرها باسماء مختلفة ومتعددة. الا أنها كانت تجمعها وحدة الهدف وكانت تتصل فيما بينها اتصالات جزئية. ونتيجة هذه الاتصالات المختلفة ولاتحادها في الهدف والموضوع انضوت جميع هذه الحركات المحلية تحت اسم واحد هو «رابطة شباب محمد» التي تحولت فيما بعد الى اسم «الاخوان المسلمين».

والذي يجب أن يلاحظ هنا الحركة الاسلامية في سورية نشأت متميزة ومستقلة عن حركة الاخوان في مصر، وهي التي أنشأها حسن البنا كما سلفت الاشارة الى ذلك، فهي لم تكن ملحقة بها ولا تابعة لها وان كانت قد تأثرت بها لانها قريبة منها في طبيعة تصورها للإسلام وعملها من أجله، اذ كانت تفهم الاسلام وقضيته في العصر الحاضر على أنها بعث للكيان والتراث الاسلاميين، وليست مجرد أعمال خيرية أو نشاط رياضي أو مجرد دعاية كما كانت تظهر في جمعية الشبان المسلمين في مصر. والحقيقة هي أن حركة الاخوان المسلمين في سورية لم تبدأ عملها وتنظيماتها الشاملة الا ابان الحرب العالمية الثانية أي في عام ١٩٤٣ حين بدأ يظهر نشاط الاحزاب السياسية في الميدان القومي والوطني والاقتصادي. فاتخذت الحركة شكل الجمعية أول الامر ولكنها لم تلبث ان خاضت في السياسة.

هذا ومن الطبيعي أن تكون جمعية الاخوان المسلمين في سورية متأثرة تأثراً عميقاً بجمعية الاخوان المسلمين في مصر. فان مراقبها العام كما كان يسمى وهو الشيخ مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٧) تعلم في سورية ثم ذهب الى مصر ودرس في الأزهر وأحرز شهادة دكتور في التشريع الاسلامي وتاريخه سنة ١٩٤٩ من الازهر نفسه، واثناء اقامته بمصر اشتغل بالسياسة وكان شديد التحفّز بليغ الخطابة دائب العمل. انطلق على رأس كتيبة من الاخوان المسلمين في سورية للدفاع عن بيت المقدس سنة ١٩٤٨. ثم رجع الى دمشق ونظم جمعية الاخوان وأشرف على وجود نشاطها، وانضم الى هيئة التدريس في كلية الحقوق في الجامعة السورية، اذ ذاك ثم نجح في الانتخابات العامة نائبا عن دمشق في مجلس النواب. ولما أنشئت كلية الشريعة في جامعة دمشق، وذلك بسعيه المتحمس الدائب لانشائها، كان أول عميد لها.

من أقرب معاونيه محمد المبارك (١٩١٤ - ١٩٨١) عيّن في هيئة التدريس بكلية الشريعة عند انشائها، ونجح أيضا نائبا عن مدينة دمشق في مجلس النواب وتولى الوزارة خلال ذلك عدة مرات. ولكن فريقاً من الإخوان المؤسسين للحركة اعتزل الجمعية لانهم لم يكونوا راضين عن الزجّ بأنفسهم في غمار السياسة الغامض فاقتصرت أعمالهم على التثقيف والتوجيه الدينيين.

وقد تمثلت أهداف الجمعية في ناحية فكرية وثقافية. وأهم ما استطاع الاخوان انشاؤه في هذه الناحية سعيهم لتأسيس كلية الشريعة سنة ١٩٥٤ فرعا من فروع جامعة دمشق. وهي ما تزال حافلة بالطلاب الذين يهتمون بالتراث الاسلامي ويتخرج فيها كل عام المدرسون الدينيون والوعاظ وأئمة المساجد والموظفون في وزارة الاوقاف وأمثالهم. وأصدروا جرائد يومية ومجلات توقفت كان أهمها «حضارة الاسلام» صدرت سنة ١٩٥٦ وتوقفت منذ عهد قريب.

كذلك أسهم الاخوان اسهاما واسعا في ميدان السياسة. فكان لهم ممثلون في مجلس النواب بين سنة ١٩٤٧ - ١٩٥٨ وكان من بينهم وزراء كما سلف، ولكن اهتمامهم السياسي هذا عاد عليهم بأسوأ العواقب، لانه لبث غامضا الى جانب التيارات القومية والشيوعية التي كانوا يناوئونها. فقد عانت البلاد مرير التجارب من قبل الاستعمار الغربي ومكايده، وشهدت العدوان الثلاثي على مصر، وقدّرت موقف الاتحاد السوفياتي من ذلك العدوان فطمست الظروف السياسية أعمال الاخوان. ولما جرت انتخابات عام ١٩٥٤ في سورية أخفقوا فيها. ثم حصلت الوحدة بين الشقيقتين مصر وسورية، وحلّت الاحزاب في ظل الوحدة، ثم تعرض عبد الناصر للاغتيال واتهم الاخوان به في مصر فنُكبوا. ولم يكن بدّ من أن تمسهم تلك النكبة من بعض الوجوه في سورية. وقد بقي حزب الاخوان محظورا في سورية ومصر.

ان جمعية الاخوان المسلمين هي غير المسلمين المتدينين الذين يملؤون المدن والقرى في سورية والذين أصبحوا يبتعدون ما استطاعوا عن التيارات السياسية المتقلبة. وعلى الرغم من حوادث الاخوان

المسلمين ومغباتها المأساوية نجد الناشئة ما يزال قسم كبير منها يهتمون بتراثهم الديني الذي يكوّن عنصرا ثابتا من عناصر شخصياتهم. وهكذا نجد الناس من مختلف الاعمار ومتفاوت الاجيال والطبقات ممن لا ينتسبون الى أحزاب سياسية معيّنة يمارسون عباداتهم التي هي أركان الاسلام لان الاسلام يبدو لهم اطارا صالحا لوجوه نشاطهم المتعددة وحافزا لذلك النشاط من علم وفن وحب للتقدم وحرص على المعرفة والعلم وميل نحو التسامح والتعاون وسعي دائب نحو الخير ومحبة الآخرين.

وبصرف النظر عن حركة الاخوان التي بسبب لونها السياسي لم تجد استجابة عميقة وثابتة لدى الناس شهدت العقود الاخيرة من السنين نمواً ملحوظاً في الكتابة والحديث عن الاسلام، تناولت مختلف جوانبه كشرح أصول العقيدة فيه بأساليب جديدة ومحاولة الكشف عن عناصر النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فيه. ويرى الشيعة أن نمو الفكر الاسلامي في العصر الحديث قد قد بلغ ذروته في قيام الثورة الاسلامية الايرانية التي حققت انتصارا كاملا على النظام الشاهنشاهي الايراني والتي تحاول أن تبني مجتمعا اسلاميا كاملا جديدا. الا أن هذه الثورة يُخشى عليها من التعسف والانحراف وقد انجرفت في حرب مأساوية مع العراق من الأفضل لها وللمسلمين أن تجعل لها حدا. وأيا كان الامر فان آثارا لتلك الحركات الدينية الاصلاحية السياسية تبدو في الحين بعد الحين في أشكال جماعات أو أحزاب مثل حزب التحرير في شرقي الاردن، ومثل حركة التكفير والهجرة في مصر وغيرها. نكتفي بالاشارة اليها دون التعرض لمضمون دعواتها وذلك لمجرد بيان القاع الثقافي الديني المتين في نفوس الناس بالوطن العربي.

واذا أردنا أن نصنف المتديّنين المسلمين في الوطن العربي وسَعَنا جمعهم في زمر متفاوتة:

١ - أصحاب الفكر الديني الواعي الذي يتوخى الاصلاح المستند الى القيم الروحية والمادية معا. وقد نجد المفكر المؤمن يجنح الى الدعوة الاسلامية بدلا من الدعوة القومية لانها أوسع وأعون على لمّ الشمل ومقاومة القوى الخارجية، فدائرة المسلمين أوسع من دائرة العرب. من هؤلاء نذكر الامير شكيب ارسلان ومحب الدين الخطيب وأمثالها سابقا. ولا شك أن آثارهم باقية حيّة عند طائفة من الشبيبة.

٢ - أصحاب الفكر الديني، الحاصل من ردّة الفعل أو الارتكاس تجاه التحدي الحضاري الغربي الرأسمالي والشرقي الشيوعي. وهو ما نجده عند طائفة كبيرة من الشبيبة المثقفة في هذا العصر، لان هؤلاء الناشئة ينظرون الى أحوال بلادهم المتأخرة أو النامية ويتأمّلونها ويدركون ما تكابد شعوب هذه البلاد من محن واستغلال واجتياح فيجدون أهم السبل التي تلمّ الشعث وترأب الصدع وتتقدم بجماعاتهم الرجوع الى ينابيع الدين الاسلامي الصافية والتمسك بها. فانه لا يصلح حال هذه الامة الا على ما صلح عليه سلفها كما يقولون، ويرون صحيحا ما كتبه الشيخ محمد عبده من أن الاسلام لم يدع أصلا من أصول الفضائل الا أتى عليه ولا أمّاً من أمهات الصالحات الا أحياها ولا قاعدة من قواعد النظام الا قرّرها. فاستجمع للانسان عند بلوغ رشده حرية الفكر. واستقلال العقل في النظر وما به صلاح السجايا واستقامة الطبع وما فيه من انهاض العزائم الى العمل وسوقها في سبيل السعي. ومن يَتْلُ القرآن حقّ تلاوته يجد فيه كنزا لا ينفد وذخيرة لا تفنى[1] وكذلك تابع الاسلام المرء في حياته الفردية وعلاقاته الاجتماعية والمدنية فنظّمها تنظيماً جيداً يعود بالخير عليه وعلى المجتمع معا. لذلك نجد هؤلاء الناشئة عوضاً من أن ينصرفوا عن الدين يقبلون عليه ويتمسكون بمبادئه التي هي مبادىء الحرية والعقل والتقدم.

ردة الفعل هذه تحصل في نفوس الناشئة الواعية دون أن يكونوا على معرفة واسعة بعلوم الدين كمعرفة أولئك المصلحين الذين سبق الكلام عليهم.

٣ - المتديّنون الممارسون الذين تلقوا التعاليم الدينية من أسرهم وبيئاتهم، مَثَلُهم في ذلك مَثَلُ الصنفين السابقين. ولكن الدين عندهم وممارسة العبادة أصبحا بمثابة العادة يجرون عليها ويجدون فيها مستنداً متيناً في حياتهم الشخصية والاجتماعية. ان الدين الاسلامي أنكر في دعوته على الابناء مجرد تقليد الآباء في عقائدهم دون اعمال العقل. ولكن هؤلاء يجدون ان الدين حافز لهم على العمل وعلى مكارم الاخلاق وتسديد الخطا، وأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، كما جاء في القرآن.

ولفظ «المعروف» شديد الدلالة من الناحية الاجتماعية، لأنه يشير الى أعمال الخير الجميلة المتعارفة والى التضامن بين الناس، ولفظ «المنكر» قوي الدلالة أيضا لأنه يندد بأفعال الشرّ التي يجب على الناس أن ينكروها على مرتكبيها.

وهؤلاء جميعا في الغالب يبقون بعيدين من دعايات الايديولوجيات المتطرفة الا حين يجدون في بعضها عوناً ولو الى أمد، وخلاصاً من الدمارين المادي والحيوي البارزين في أنياب الاستعمار وبراثنه قديمه وحديثه كما يجدون في بعضها ملاذا للمساواة الانسانية تلقاء التعصب وعدم التفهم اللذين بلوهما ويبلونهما من ذلك الاستعمار بنوعيه. ذلك هو السر في أن المسلمين شديدو التمسك بدينهم السمح على الرغم من تأخرهم المادي تلقاء الغرب الاستعماري والشرق الماركسي. بل انهم يجدون أن تأخرهم نشأ من ابتعادهم عن جوهر دينهم ومن عدم الاستجابة لدفعه لهم على العلم الحديث والعمل الدائب والتقدم المثمر. كذلك يلجؤون الى الدين تستند بسبب مما عانوه من ضغوط خارجية وداخلية مذهلة. ومن المناسب إجراء بحوث حديثة تستند الى المسح الاجتماعي وأصوله العلمية لبيان مدى تعلق الجماهير الاسلامية بدينهم وممارستهم لعباداته والاستجابة لأوامره والابتعاد عن نواهيه. ولكننا نستطيع أن ننوه بدليل بسيط على هذا التعلق. وهو امتلاء مساجد المسلمين بالمصلين في الاقطار الإسلامية، مدنها وقراها، أوقات الصلاة ولا سيا صلاة الجمعة.

هذا ومن المناسب هنا أن ننوّه بحركات نسوية في البلاد العربية بعيدة كل البعد عن السياسة، تتعهد أعمال الخير والسعي في خدمة الفرد والجماعة، وتزاول تثقيف الإناث من مختلف الأجيال وتفقيههن وتعليمهن وتحفيظهن القرآن وتعمّق معانيه. وهذه حركات مهمة لانها تعمد الى بناء الأفواج الناشئة بناء تربوياً قوياً. وليس الأزواج بساخطين على هذا الاتجاه، لأنه على الاقل يتحامى التبرّج والزينات

الفارغة ويساعد على تقليل النفقات التي لا جدوى فيها.

يقابل هؤلاء جميعا أحزاب وجماعات تدعو الى القومية العربية بصرف النظر عن الدين أو تدعو الى الماركسية. كل منهم يقوّي صفّه بالاستناد الى الاوضاع الاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية. ودعوتهم تشتدّ تلقاء تعصب الغرب واستغلاله.

بقي سؤال واحد يختلج في القلب ويتلجلج به اللسان وهو مصير الدعوة الوهابية التي نوهنا بها في مستهل اللمحة التاريخية.

لقد حاولت تلك الدعوة، لدى بزوغها، إبطال الخرافات والبدع الشائعة اذ ذاك، ولكن لكل عصر خرافات. وتتبدل مضامين الخرافات عند تبدل الموارد الاقتصادية وازدهارها، ونخشى على تلك الدعوة الصافية أن تلابسها خرافات الصداقات والاتفاقيات الدولية المبطّنة أو المقنّعة وغيرها في الوقت الحاضر. وربما كانت أشد ضرراً من الترهات الشعبية وأباطيل الدهماء

دلالة الدين والاحياء الروحي في الحوار الثقافي مع أوربة الغربية تباعد أم لقاء

الاسلام والمسيحية والموسوية (اليهودية اليوم) ثلاثة أديان من أرومة واحدة، هي الارومة السامية. وهي جميعا مرتبطة في تسلسلها بالجد القديم ابراهيم الذي تأمل الكون وقلّب وجهه في السماء وبحث وفكّر، فلم ترضه عبادة الاصنام الجامدة المصنوعة ولا عبادة النجوم المتغيرة الآفلة فتجاوزها جميعا الى الايمان بوجود إلّه حي متعالٍ واحد.

وبهذا الاعتبار يرى المسلمون ان هذه الأديان في أصولها الروحية بمثابة أخوة، وان كانت لكل أخ خصائصه المرتبطة بالزمان والمكان واللغة والناس الذين آمنوا به. هذه الخصائص الى التعاون والتتامّ والالتئام أكثر دفعا منها الى الافتراق والتشادّ والانفصام والخصام. ويرون أن الاسلام أحدث هذه الأديان عهداً وأكثرها حفاظاً على أصول التعليم الالهي (القرآن، الانجيل، التوراة) وأشدها احتراما ودعما للأخوة والقرابة المتسلسلة. هذا وقد نشأ في أحضان كل دين بحسب السياق التاريخي والاجتماعي فرق مختلفة بينها فروق كبيرة أو طفيفة حسب مواقف المفكرين ورجال العلم فيها. هذه الأديان بفرقها المختلفة تكاد تكون موحّدة.

واذا كان في الأديان نصيب من التعليم الإلّهي، في رأي بعض المؤمنين فانّ فيها نصيبا آخر هو من صنع الانسان واجتهاده، وهذا النصيب الآخر هو أقل ما يكون في الإسلام على رأي المسلمين.

لا شك أن المشرق العربي هو مهد هذه الديانات الثلاث التوحيدية. جاءت الموسوية لإنقاذ بني اسرائيل ولهدايتهم، فهي بهذا الاعتبار ديانة ضيّقة. ولما جاءت المسيحية ثم الإسلام كانت رسالتها توحيدية وتأليفية للبنية الاجتماعية المتفرقة، كما كانت تقصد الى حلّ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والى توجيه شعوب هذه المنطقة وجهة حضارية أخص صفاتها تبليغ الرسالة الى الشعوب الأخرى وتحقيق الأخوة العالمية.

جاء السيد المسيح فكانت دعوته انسانية. فهمه الحواريون وأيّده المستضعفون المساكين وطلاب العدالة في مجتمع قائم على العنف. وقاومه رؤساء الكهنة والفريسيون، خوفاً على مصالحهم الخاصة. بل سلّمه بعضهم للصلب بدلاً من أن يؤمنوا به ويُعلوا شأنه.

ولما أتى الاسلام أخيراً كان من تعاليمه توكيدُ ما في الموسوية والمسيحية من قيم رفيعة. وكان كلما خاطب الوثنيين من قريش يستشهد بأهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى، ويعلن رجوعه من خلال ديانتهم المتطورتين الى ملّة ابراهيم الصحيحة. وقد أسلم بعض هؤلاء ممن اتسعت قلوبهم لمزايا الدين الجديد الداعم لقيم دينهم الاصلي. هذا وقد أشاد الإسلام اشادة كبيرة بالانبياء الذين جاؤوا قبله ولا سيما موسى الذي عدّه كليم الله، وعيسى الذي اعتبره كلمة الله.

وهكذا جرى المسلمون بواقع دينهم ومضمونه ودوافعه على احترام الديانتين اليهودية والمسيحية احتراما عميقا، كما أضمروا لاتباعها المودة والاخلاص والحماية (لا مجرد التسامح) وأعلن رسول الاسلام أن «من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة[1]» ويدخل في المعاهد أصحاب الديانات الاخرى.

وغدا الدين الاسلامي أبعد النحل والمذاهب من التمييز العنصري والتعصب الديني. جاء في القرآن: «لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم» (٢ - ٢٥٦)، كذلك يدعو الى تعارف أبناء البشرية، داعماً تفاهمهم وسعيهم نحو القيم الرفيعة: «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير» (٤٩ - ١٣).

وموقف الاسلام من بقية الديانات كموقفه من اليهودية والمسيحية، وان بقي أقرب لهما منه لها «وإن من أمة الا خلا فيها نذير» (٣٥ - ٢٤)، هذا ان حافظت تلك الديانات على جوهرها وروحها وأصالتها وابتعدت عن الزيف والتحريف. وقد ورد من أقوال الرسول العربي: «الخلق كلهم عيال الله فأحبهم الى الله أنفعهم لعياله» (هذه رواية الطبراني عن ابن مسعود، وللحديث روايات أخرى).

ولو شئنا أن ننوّه بانفتاح الدين الاسلامي للناس جميعا على وجه العموم وبدعمه للديانتين المسيحية واليهودية خاصة لاتسع الكلام، وهو متعارف ومتداول عند المسلمين.

وهكذا يستبين مما سلف تسامح الدين الاسلامي وأخوّته لجميع الديانات على خلاف ما ينسب اليه المغرضون من التعصب. وهم أولى بهذه الصفة السيئة منه.

ثم ان الدين الاسلامي بأصوله المتنوعة، وهي بالترتيب القرآن والسنة والقياس والاجماع مرنٌ الى آخر حدود المرونة، وليس بجامد كما يتهمه المغرضون. ومرونته تزداد بمبدأين آخرين مهمين، وهما مبدأ الاجتهاد وهو في اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، وقد نادت به الحركات الاصلاحية التي سبق الكلام عليها في اللمحة التاريخية. ثم مبدأ المصالح المرسلة وهي الاوصاف التي تعرف علّيتها ولم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال، ولا سيما اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية. وهذه أمور داخلة في مباحث أصول الدين الواسعة يرجع الباحث إليها في كتب الاصول.

وثمة مزية كبرى في الإسلام تجعل أتباعه مستمسكين به وهو وجود نص الوحي كما تنزل يقرؤونه وينهلون من معينه البليغ فيروون ظمأهم الروحي في الحين بعد الحين أو يصغون لتلاوته. وهو ليس مترجماً ولا منقولاً بألفاظ غير التي تنزّل بها ولا محرّفاً بل هو محفوظ بجملته وتفاصيله. وهذه خاصة عظيمة للغة العربية يجدر بمن يهتم بالنبوات والميتافيزياء ويريد أن يطلع على نص الوحي المحفوظ أن يدرس تلك اللغة دراسة وافية كي يتفهم ذلك النص تلوح من خلال حروفه وألفاظه ومعانيه واشاراته الألوهة المتعالية.

هذا وعندنا أن الفكر الديني المعاصر اذا رغب أن يتطوّر ويتقدم وتتسع آفاقه ويؤتي ثماره لزمه ألا يبقى عبارة عن ردة فعل ازاء الغرب، وإلا حاكي اتجاه الغرب في تعصّبه، بل عليه اتخاذ المبادرة بإصلاح الانسان إصلاحاً جذرياً وتقوية عناصر الايجابية، فلا يتنكر لما يجيء به الغرب الرأسمالي أو الشرق الشيوعي بل يتفاعل به، ويمكن أن يتجاوزه بالسلام والتعاون لخير الانسانية عامة.

لقد تحدّثنا عرضا فيما سبق عن الأصالة والتجديد في الدين، وقد يرد الى الفكر سؤال وهو: من المؤهلون لتجديد التعبير الصحيح عن الفكر الديني الاصيل والقيام بالإصلاح السليم المنشود؟

لا شك أن المؤهلين هم علماء الدين أكثر من غيرهم. ولكن القسم الأكبر من علماء الدين الاسلامي في الوقت الحاضر محتاجون أن يتجاوزوا مجرد اطّلاعهم على أصول الدين الاسلامي الى التزود الواسع بالعلوم الانسانية الحديثة بل بالعلوم الموضوعية أيضا لتتسنى لهم صحة النظر في حاضر الاوضاع والتنظيمات العامة الحديثة في مشكلات الحضارة المعترضة. وقد يتم ذلك بالتعاون مع غيرهم في مختلف الأقطار الاسلامية وسواها، ولا شك أنهم أنفسهم أولو ثقافات متفاوتة، وقد تلقوا تأثيرات متباينة. ثم ان ارتباط الشعب المتديّن بعلمائه الدينيين يختلف شدةً وليناً فهو عند الشيعة أقوى منه عند أهل السنة كما سبقت الاشارة الى ذلك. وليس ثمة ضرورة في أن تكون الاحكام المستجدة واحدة قاطعة في الفروع، لان هنالك مرونة عجيبة في الدين الاسلامي كما سلفت الاشارة اليها. وقد ورد في بعض الاقوال الدينية أن «اختلاف الائمة رحمة».

ومن المناسب أن ننبّه على وهم خادع عند بعض المستشرقين المغرضين، وهو أن الاسلام خليط من بعض المبادئ والتي جاءت في المسيحية واليهودية، عمد الى جمعها رسول الاسلام. هذا القول أبعد ما يكون عن حقيقة الايمان الذي يجب أن يتحلّى به المؤمن اليهودي أو المسيحي لانه بذلك يتنكر للوحي ولجوهر الدين، كل دين. وكذلك هذا القول بعيد جداً من صحة المعلومات التاريخية وفيه طمس للحقائق. فاذا دقّقنا في تاريخ الديانات الثلاث وجدنا ان الدين الاسلامي يعلن أنه جاء مصدّقا لما في التوراة والانجيل من مبادئ سليمة.

وهناك أخبار هامشية تسربت الى حواشي الكتب الدينية الاسلامية على طريق اليهود الذين دخلوا في الاسلام، نبّه عليها شيوخ الاسلام ودعوها «الإسرائيليات» وألزموا نبذها والشك فيها أو عدم تصديقها.

كذلك نجد أن الدينين اليهودي والمسيحي على العكس هما اللذان أفادا من مبادئ الإسلام وحضارته. ويطول بنا البحث في هذا الشأن وإن كان ضروريا، ولكننا نشير عرضا الى أن احبار اليهود وعلماءهم وممثلي حضارتهم الذهبية في ظلال الحضارة العربية الإسلامية بالاندلس استفادوا كل الاستفادة في لغتهم وفي وضع قواعدها وفي أشعارهم وبحورها، وفي اعتباراتهم الدينية والفلسفية من المسلمين وحسبنا الاشارة هنا الى موسى بن ميمون. وكل بحث في هذا السبيل قد ينير حقائق مطموسة.

كذلك نجد أن المجمع الايماني الرابع الكاثوليكي الذي انعقد في لتران Latran سنة ١٢١٥ يعرف الذات العليّة بأنها لم تلد ولم تولد.

«et illa res non generas, ne que genita»

(Ref Enchiridion Symbolarum de Denzinger M 432).

وهذه ترجمة حرفية للآية (١١٢ - ٣) من القرآن «لم يلد ولم يولد» وجاء في كتاب «في علم الجمال» لمؤلفه بول أولانيي ما يأتي: «حول ولادة مريم سبق القرآن الى اعلان عقيدة الحبل بلا دنس. يتضمن انجيل لوقا وحده تحية الملك لها «فدخل اليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعم عليها، الربّ معك مباركة أنت في النساء (الاصحاح الاول ٢٨)» وورد في القرآن: «واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين (٣ - ٤٢)».

فاذا قارنّا العبارتين وجدنا القرآن يضيف على القديس لوقا طهرك أي طهرك من كل دنس ومنه الخطيئة الاولى. وهكذا حقق القرآن الجمال الخلقي المطلق تمام التحقيق للأم العذراء قبل أن يعلن البابا بيوس التاسع في ٨ كانون الاول ١٨٥٤ للكاثوليكية عقيدة الحبل بلا دنس، أي قبل أكثر من اثني عشر قرنا. وربما كانت تلك العقيدة مما حمله الصليبيون من الشرق[1]».

هذا وان آدم في الاسلام بعد أن أزلّه الشيطان فعصى ربه تلقّى من ربه كلمات فتاب عليه (البقرة ٢ - ٣٧). فزالت الخطيئة الاولى في عرف الاسلام بتوبة الله على آدام. وانما أردنا هنا أن القرآن لما طهّر مريم دون تقييد التطهير دخل فيه - لو اعتبرت الخطيئة الاولى - الطهارة منها.

ومن المعلوم ان هذه العقيدة صادفت مقاومة عنيفة من قبل علماء اللاهوت المسيحيين كالقديس توماس الاكويني في كتابه «الجملة».

ونحن انما نستشهد بأقوال المؤلفين الغربيين المنصفين. ولو صنعت بحوث جديدة في مدى استفادة المسيحيين من المؤلفات الدينية والصوفية الاسلامية، ولا سيما ابان النهضة الاوربية، وبعد ترجمة الكتب العربية بأنواعها المختلفة الى اللاتينية لتبيّنت حقائق متعدّدة مطموسة.

ان المؤلفين الغربيين في الوقت الحاضر يقرّون بقلّة اطّلاع الغرب عامة على حقائق الدين الاسلامي وجهلهم به. جاء في كتاب «الصوفية» لمؤلفه وليم ستودّارت قول المؤلف «لبعض الأسباب التاريخية وغير التاريخية كان الغربيون للديانتين الهندوكية والبوذية أكثر ألفة منهم للإسلام. لم يسيء الغربيون فهم الاسلام فقط، بل انهم به أكثر جهلا منهم بأي دين غير مسيحي. ويجوز أن يُدعى الإسلام بأنه

الدين المجهول[٢] ».

بل ان الاوهام والافكار الخاطئة السابقة جعلت مؤلفاً كبيراً في تاريخ الاديان وحقائقها وهو روني غينون يكتب منذ حين ناصحاً للأوربيين دراسة الأديان الشرقية مبتدئين بدراسة الديانات الهندية قبل دين الاسلام لما استقرّ في أذهان الغربيين من تلك الاخطاء والتصورات الضالّة عن هذا الدين. نستسيغ هنا لأنفسنا، وفي صدد الحوار الثقافي بين الشرق والغرب، أن نترجم هذا النص المتأمل المقنع الذي كتبه هذا المؤلف الواعي في كتاب أصبح قديما بعْض الشيْ وهو «الشرق والغرب» لعله يفيد في محاولة جادة لتقريب اللقاء وتوطيد التعاون وذلك في بحث عنوانه «التفاهم لا الانصهار» جاء فيه:

«الآن اذ يجب الشروع في دراسة المذاهب الشرقية لإيقاظ الفكر الغربي (نتكلم على دراسة حقيقية وعميقة مع جميع ما تقتضيه من تكامل شخصي لدى من يقوم بها لا على دراسة سطحية وخارجية على مثال ما يفعله المستشرقون).

ينبغي أن نشير الى الدواعي التي من أجلها يستحسن على العموم ايثار بعض تلك المذاهب في البدء على بعضها الآخر. قد نسأل: لِمَ نتّخذ الهند مستنداً أصلياً بدلا من الصين، وكذلك أيضا لِمَ لا نرى من الأفضل أن نرتكز على ما هو أقرب الى الغرب أي على الجانب الروحي للاسلام؟ اننا نقتصر مع ذلك على تأمل أقسام الشرق الثلاثة هذه، ما بقي في الشرق من العقائد، إما أقل أهمية وإما أن الغربيين يجهلونه جهلا كبيرا حتى يغدو شرحه عسيرا قبل أن يسيغوا أمورا أقل بعدا عما اعتادوه من التفكير. أما الصين فثمة أسباب مشابهة لما سبق تحول دون البدء بتأمل مذاهبها مباشرة. ذلك ان الأشكال التي تتجلى فيها هذه المذاهب بعيدة حقاً كل البعد عن العقلية الاوربية كما أن طرق التعليم المتبعة فيها تسارع في تثبيط أكثر الأوربيين موهبة. قلّ من هؤلاء من يقوى على مثابرة عمل يجري وفق تلك الطرق. ولو أن نخبة تهيّأت لتقوم بذلك لوجب تجنّب العقبات التي تنشأ عن مختلف الاحتمالات والتي هي بمزاج العرق أكثر ارتباطاً منها بشوائب الملكات العقلية.

أشكال تعبير المذاهب الهندية، مع أنها أيضا مباينة كل المباينة لما اعتادته العقلية الغربية، هي أقرب الى الفهم وأكثر استجابه وملاءمة. ونستطيع القول: إن الهند، في هذا الصدد، تشغل مكاناً وسطاً في مجموعة الشرق. فهي ليست شديدة البعد ولا شديدة القرب من الغرب. ولو أننا اعتمدنا على من هو أقرب للغرب لظهرت محاذير وعقبات من نوع آخر، ولكنها ليست أقل خطرا. وربما لا يوجد مقابل العقبات والمحاذير مزايا تذكر، ذلك أن الحضارة الاسلامية يجهلها الغربيون مثل جهلهم تقريبا للحضارات التي هي أكثر إيغالا في الشرق. وهم على الأخص لا يدركون جزءها الميتافيزيائي بتاتا، وهو الذي يهمنا هنا. ان الحضارة الاسلامية بوجهيها الباطن والظاهر، والروحي والشرعي، وبالشكل الديني الشرعي الظاهر، هي أقرب ما يمكن أن نتصوره عن حضارة غربية نقلية (نقلية هنا بمعنى حاصلة عن وحي وتعليم الهي) لكن وجود هذا الشكل الديني نفسه، وهو الذي يقترب به الاسلام من الغرب، قد يثير من الغضب مالا تحمد عقباه، وان كان لا داعي له حقا. ذلك ان العاجزين عن تمييز مختلف الميادين قد يذهب بهم خطأ الظن الى توهّم المنافسة على الصعيد الديني. ولا شك أنه يوجد في نفوس شعوب الغرب (ونجمل فيهم أكثر المفكرين المزيّفين) من البغضاء تجاه كل ما يتعلق بالإسلام أكثر مما هو تجاه بقية مذاهب الشرق.

والخوف عنصر من عناصر البغضاء هي أشد ما تكون شراسة في بلاد الأنكلوسكسون. هذه النفسية ناشئة عن قلّة الإدراك والفهم. ولكنها ما زالت قائمة. فيلزم أبسط التبصّر في الانتباه لها الى حدّ ما. إن النخبة الفكرية، التي يراد إنشاؤها، عليها أن تتغلب على هذا العداء الذي ستصادفه وتصطدم به من كل جانب، فلا تزيد فيه بمقارفة أوهام لا تلبث الحماقة وسوء الطوية معا أن تبثها وتذيعها. قد يحصل ذلك في جميع الاحوال. ولكن متى تُوقِّعَت حَسُنَ تلافيها ما أمكن دون أن يتبع ذلك أذى. ولهذا السبب أبعدنا الاعتماد السياسي على روحانية الاسلام، وهذا لا يمنع بالطبع أن تكون هذه الروحانية من ماهية ميتافيزيائية صرف معادلة لما يوجد في المذاهب الأخرى. ونعيد هنا القول إن القصد ابتغاء الطريقة المثلى التي تراعي مقتضى الحال دون الدخول الى قضية المبادئ[١] ».

هذه بعض شهادات الغربيين التي تعلن جهلهم بالإسلام وبغضاءهم المبدئية لأهليه ظلماً وعدواناً. على حين نجد في المقابل كل شيْ في الدين الاسلامي يدعو الى لقاء الآخرين وتعارفهم والتعاون معهم في تحقيق القيم الرفيعة فلا بد إذن إزالة الأوهام المساورة لأفكار الغربيين وإبعاد الكراهية والإنكار والتشويش وطمس الحقائق مما هو مخالف لروح جميع الأديان.

ربما تبدلت الحال لدى الطبقة العالية من علماء الدين المسيحي في الوقت الحاضر تجاه الاسلام. فقد صدرت وثيقة عن أمانة الفاتيكان على أعقاب مجمع الفاتيكان الثاني بعنوان «توجيهات للحوار بين المسيحيين والمسلمين» تدل طبعتها الثالثة عام ١٩٧٠ على ذلك التبدل. فقد دعت الوثيقة الى نبذ الصور البالية المتوارثة أو التي شوّهها الافتراء والاوهام لدى المسيحيين عن الإسلام، واعترفت بالبغي الذي اقترفه الغرب في مجال التربية الدينية من قبل على المسلمين، ونددت بأفكار المسيحيين الخاطئة فيما ينسبونه الى الإسلام من جبرية وغلواء وتعصّب وغيره، ووكدت وحدة الإيمان بالله بين الديانتين.

ولكن تلك الوثيقة لم تكن الا هبّة نسيم بليل بين سمائم الرياح الهوج المحرقة التي تغلغلت بين غالبية الجماهير الغربية على طريق الدعاوى الكاذبة والبهتان المفضوح والتحريفات المزيفة والدسائس المغرضة التي نعثر عليها في ثنايا الكتب الغربية.

هذا شأن الإخوة المسيحيين، فاذ انتقلنا الى اليهود وجدناهم أشد عداء وأكثر تحاملاً وبغياً على العرب والمسلمين، ولا سيما الصهيونيون، وهم بما يسيطرون عليه من وسائل الاعلام المختلفة في أوربة وأميركة لا يتورعون عن أخطر أنواع الكذب والافتراء والتشويه والتشويش في حق العرب والمسلمين وبكل أسلوب يتسنّى لهم.

هذا وقد انتبه بعض الباحثين الغربيين المنصفين لمكانة الاسلام في الوقت الحاضر تجاه اصطراع الايديولوجيات المتنافرة والمشكلات الحضارية الناشئة. جاء في كتاب «انسانية الاسلام» للسيد مارسيل

أ. بوازار ما يأتي:

«بالجملة يبدو الاسلام في العالم المعاصر مرة جديدة جوابا للأسئلة التي يطرحها مصير الانسانية والمجتمع. ان تطور الدول السياسي الداخلي يولّد حلولا ويبرز تبدلات خاصة. ولكن الاضطرابات التي هزّت البلاد الإسلامية في عقود السنين الاخيرة توكدت فيها أصالتها الاسلامية. وما زالت تلك الحركات تستمدّ وحيها من التراث المشترك.

ان أصالة النظام الإسلامي قائمة في تصوره للإنسان الاجتماعي، وهو تصور يعارض الشيوعية التي تذيب الفرد في الجماعة ويعارض الليبرالية التي تجعل كلاً من الفرد والمجتمع ندّاً للآخر. ذلك أن التضامن الاجتماعي يحقق احترام حقوق الانسان ضمن الجماعة وفي خارجها حين يعتبر الانسان كائناً تابعاً للقانون الدولي. فالإسلام، على عكس المادية الوضعية التي تجرّد الانسان من انسانيته، يوطّد الفكر ويمنع أن تصبح الدولة الإلّه الآلي الذي دان به الغرب والذي تجهد لفرضه الدول التي تدعي أنها اشتراكية، ذلك أن المسؤولية الفردية، بمعناها الملزم، عامل كبير في التحرر يحول دون فقدان الشخص فرديته. ثم ان توكيد المصير الى الآخرة من شأنه أن يخضع الدولة للقانون ولا يخضع المرء للجهاز السياسي.

وفي هذا النسق الفكري ينوه الإسلام، على المستوى الدولي، بارتباط الشعوب بعضها ببعض أكثر من كفايتها لذواتها. والخلاصة أن عقيدة الاسلام الشرعية تنوّه بالاستقامة والسلم العالمي والواقعية والاعتدال وهي كلها فضائل توائم طبيعة الانسان الروحية»[١]

خاتمة أولى

اذا صح لنا أن نحكم اتباع الاديان الثلاثة، لا على الاديان أنفسها، كان حكمنا قاسياً. ذلك أنه يمكن اعتبار الدين من بعض الوجهات، كالعلم والفن والادب، صيغة فوقية بالنسبة لحياة الناس المادية التي هي صيغة تحتية. وعندئذ لو نظرنا الى الأدباء والفنانين والعلماء في مختلف الاقطار ومتباين الشعوب لوجدناهم يقدّر بعضهم بعضاً، ويسعى بعضهم أن يستفيد بطريق ما من بعض. الشاعر مثلاً يقرأ شعراء البلاد الاخرى ويسعى أن يدرك في أشعارهم جمالها الفني ويتحرى ما يثوي وراءها من إبداع شاعري ليصل الى ينبوع الأصالة وسر الإمتاع ومهبط الإلهام.

هذا هو موقف الشاعر ذي الموهبة الحقيقية التي يريد أن ينميها بالاطلاع على أعمال أمثاله الآخرين والإعجاب بها ويشق طريقاً جديداً مبتكراً الى مصدر القيم الرفيعة. وقل ذلك في الفنانين عامة وفي رجال العلم.

نحن نتمنى لرجال الدين، أيان كانوا والى أي دين انتسبوا، أن يبرهنوا على صحة دينهم وورعهم بالاطلاع الصادق الحصيف الواعي، لا الخارجي ولا المتكبر، على حقائق الأديان الاخرى بغرض الفهم والإفادة، لا بغرض التحريف والتشويه والتزييف.

ان صحة ورعهم مرهونة بالشهادة الأمنية لغيرهم من أتباع الديانات الاخرى، لا بمحاولة الحطّ من غيرهم، خدمة متوهمة لمصالح قومية عارضة واستعمارية غاشمة واقتصادية ظالمة. عندئذ تلتقي الديانات جميعاً ولا سيما التي هي من أرومة واحدة ويزداد اتجاهها الصحيح نحو غايتها السامية وذلك لخير الانسانية جمعاء ولإيجاد حلول لمشكلاتها الناشبة. في هذا يتم اللقاء الصحيح القائم على الاحترام المتبادل.

خاتمة ثانية

ولكن ذلك مجرد أمنية. ان معظم الذين يشتغلون بالأمور الدينية قد يستغرقون في الوعظ واللهجة الخطابية والالفاظ المؤثرة التي هي من نوع الإنشاء وفي التوكيد على نظرة معينة أو موقف محدد خاص مع أن الدين الحقيقي في رأينا - كل دين - يتسامى فوق ذلك ويبتعد عن المراء والرياء والافتراء والبهتان ويستشرف نحو معالي الأمور وغايات الخير الانساني العام.

ويبدو أن هؤلاء المتدينين لا يستطيعون أن يضعوا حدّا للأثرة القومية والنزعات العنصرية وعمى المصالح الاقتصادية وجموح النعرات النازية التي يذرّ قرنها حيناً بعد حين.

ان أوربا التي تبدو علمانية في كثير من أقطارها تغدو دينية متعصبة في خارج هذه الأقطار.

لما دخل الجنرال غورو دمشق، عشية الانتداب الفرنسي، يروى أنه توجه الى ضريح السلطان صلاح الدين الايوبي فدخل الى مقامه بصورة عنف وتهكم وبيده سيفه ووقف أمام الضريح دون أن يؤدي التحية احتراما للبطولة الراقدة وقدسيتها وقال: «يا صلاح الدين أنت قلت لنا في إبان حروبك الصليبية إنكم خرجتم من الشرق ولن تعودوا اليه.. وها اننا قد عدنا. فانهض لترانا ههنا. ولقد ظفرنا باحتلال سورية[١]».

لقد تحرّرت البلاد الشرقية من قيود الاستعمار القديم، ونهض العالم الثالث من كبوته يبحث عن مكان أمين له في العالم يتقي فيه الاستغلال والاجتياح. ولكن هذه البلاد تجد أنفسها في مواقف حرجة تلقاء الاستعمار الحديث وفي لجة النظام الاقتصادي العالمي الراهن. وتكاد تكون مكّبلة بالأغلال إزاء الانتفاقيات السرية والمعونات المالية الظاهرية التي تعطي الحكام بيد وتأخذ بأكثر من يد.

ان البلاد العربية لتحلم بالتعاون فيما بينها وبالتساند لتؤلف أمة «وسطا[٢]» بين الشرق والغرب ولتدعم العلاقات السليمة الكريمة بينها، ولتنشئ بذاتها سدّا منيعا مفيدا للحضارة الانسانية العالمية يمنع بشموخه ومتانته تيارات الطغيان، ويمد جسراً لاحباً بين القارّات يربط أواصرها الاقتصادية والثقافية وييسّر تبادلها وامتزاجها الإنساني، وذلك لتوكيد السلام والاطمئنان على كوكبنا الارضي المهدد بأشباح الحروب النووية المدمرة.

ولكن كيف نحدث عن لقاء الغرب والشرق ونحن نكتب هذه السطور في غمرة اجتياح القوى الاسرائيلية، بريّة وبحرية وجوية، للبنان وتقتيل من تجده أمامها من شيوخ ونساء وأطفال وتدمير ما تصادفه من بنيان ومساكن ومرافق عامة. وفي عرام تصميمها النازي للقضاء على الشعب الفلسطيني البائس المحروم المشرد وتجريده حتى من حقوقه الشرعية بعد أن طردته من وطنه الأصلي ومن دياره التي عاش فيها القرون الطويلة ؟ أم كيف يتم اللقاء وتلك القوى مدعومة بأكبر قوى الاستعمار تبيّت وتخطط لحروب مرحلية تشنّها حيناً

بعد حين، تفتك أثناءها بربوع السلام ومهد الاديان وملتقى الحضارات وتبتلع أراضي الغير ابتلاعا مسعورا بعد أن تريق على جوانبها الدماء البريئة لتبني على جماجم سكانها أسطورة كرّت عليها آلاف السنين كما كانت النازية تتحرى على ألسنة فلاسفتها قارة الاطلنطيد؟ مأساة البلاد العربية هذه ما كانت لتقع لولا أن مهد لها الاستعمار القديم وما كانت لتستمر لولا أنها مدعومة دعما أعمى بالاستعمار الحديث، إنها تنذر باشعال نيران وحرائق دائمة ومتواترة في المنطقة لا تقتصر عليها وحدها بل سوف تتجاوزها، فلا يذهب الشعب العربي وحده ضحيتها.

قال مفكر مسلم قديم[١] ما خلاصته: إنه لا فرق بين الايمان والالحاد، ولكن الفرق بين المؤمن والملحد. ومعناه في رأينا أن الدليل الصحيح الخارجي على الإيمان يتمثل في السلوك الانساني لدى المرء والجماعة والأمة.

عبد الكريم اليافي
دمشق

(١) Boisard–L'humanisme de l'Islam, Paris. Albin Michel, 1979, P. 394. Marcel A.

وقد صدرت ترجمة الكتاب منذ عامين عن دار الآداب ببيروت، ترجمة الدكتور عفيف دمشقية.

(١) رواه أبو داود عن أبي هريرة عن رسول الله، وأخرجه الطبراني في الأوسط عنه أيضاً بسند رجال ثقات، وأخرجه الحاكم من حديث ابن وهب وصححه.

(١) رسالة التوحيد، طبعة مصر سنة ١٣٦١ هـ. ص.٢٠٧.

(١) أخرجه أحمد والبخاري والنسائي وابن ماجه.

(1) Paul Olagnier –sur l'Esthétique, Paris, Librairie gnŕale de droit de jurisprudence 1945 P 123

(2) William stoddart – Sufism Thorson Publishers limited, 1967, pp. 12

(2) René Guénon –Orient et Occident, Payot, Paris, 1924, pp. 222 –224

(١) Boisard, lhumanisme de lIslam p.p. 391 – 392.

هذا وترّهات العالم الغربي عن الأسلام والمسلمين كثيرة جدّا في القديم وفي الحديث، وحسبنا هنا أن نشير الى كتاب حديث جدّا فيه إثارة وكذب وبهتان مما يخفض من شأن مؤلفه ويجعله هدفا للسخرية وهو كتاب «الميثاق» The Covenant. عام ١٩٨٠ لكاتبه جيمس. متشنر James A. Mitchner Random House, Neu york, 1980.

جاء في الصفحة ٢٧: «المسلمون هؤلاء أعداء المسيح الدائبون الكريهون» وفي الصفحة ٧٨ يشير المؤلف جازماً الى ان محمداً هو إله المسلمين يعبدونه. وكثيراً ما ينسب الى القرآن أقوال غريبة، منها هذه النادرة التي قرأناها في كتاب فرنسي لم نسجل عنوانه ولا اسم مؤلفه لهوانها وهو: «اضرب زوجتك: ان لم تعرف أنت السبب فانها تعرفه».

(١) الايضاحات السياسية واسرار الانتداب.

(٢) «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» قرآن (٢ – ١٤٣).

(١) قتل سنة ٣٠٩ هـ/٩٢٢م.

الأدب والمسرح والسّينما في الوطن العربي
بوصفها علامات تغيّر ثقافي

الدكتور عز الدين مدني

منذ أواخر السنوات الستين من هذا القرن، تركزت في الوطن العربي الفنون والاداب حسب اتجاهات واضحة المعالم والاهداف أثارت اهتمامات النقاد المثقفين العرب والاجانب على حد سواء، لما انطوت عليه من ابعاد جمالية مبتكرة، ومراجعات فكرية حاسمة، وإثارات جذرية لقضايا مصيرية بالنسبة لسائر الاقطار العربية.

وهذه الاتجاهات الفنية والادبية كانت طفرة لم يسبق لها مثيل منذ منتصف الماضي تقريبا.

وبالفعل، لقد تكدست التجارب الادبية والفنية في الوطن العربي من تلك الفيرة الى منتهى الستينات، وتراكمت ولكنها لم تكوّن رصيدا صلباً. بل تنوعت، واختلفت عمقا وسطحية. وعلى كل، فلقد قامت بينها منارات عالية على الصعيد الادبي بالخصوص، مثل كتاب « النبي » لجبران خليل جبران (لبنان) واشعار ابي القاسم الشابي (تونس)، وكتاب « الايام » لطه حسين (مصر).

غير ان هذه المنارات قد تضاءل نورها بحكم تغيّر الآفاق السياسية والاقتصادية والاجتماعية تغيراً كبيراً، لا سيما إثر تحرر الأقطار العربية - في أغلبها - من ربقة الاستعمار، وبعد أن صارت السلطة بأيدي ابناء الوطن العربي بنسبة كبرى، وعلى أية حال فالوضع اصبح أحسن بكثير من ذي قبل. وقد أدى ذلك بالمثقف العربي إلى الإيمان بالنضال في سبيل البناء الجديد لصرح الدولة والمجتمع والمعتقدات والأفكار وكذلك الأدب والفن.

في خضمّ هذه الحركة التاريخية السريعة جداً، شعّت من ارض الجزائر كوكبة من الارهاصات الادبية النابغة، مثل روايات كاتب ياسين الذي شجب فيها الصورة المشوّهة التي رسمها الآخرون للإنسان العربي، ونادى فيها بوجوب تحديد ملامح الهوية العربية، وبان كاتب ياسين ومسرحياته تنبوءات لما سيطرأ من احداث في العشرينات اللاحقة...

ادرك المثقف العربي الإبداع وهو يتحمل آفة الزمان والتاريخ. ان الابداع كفيل بان يجعله ذا سلطان قوي يساعده على رفع التحدي الذي واجهه به الآخرون.

وهو إبداع يتفرد به ويتميز، يستخلصه من النسغ الراسب في أعماق الامة طوال الاحقاب والدهور.

هو إبداع يجدّد الربط بين عرى الزمان: الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل. لا كما فعل غيره من الأجيال السابقة: المستقبل هو الماضي، والحاضر ولا حضور...

هو إبداع صلب يقوم على أسس القيم الانسانية القارّة كالحرية والعدالة والمساواة...

هوإبداع حي يقترن بالعلم، ويتسّع ليجسم الخيال الخلّاق ويتفتّح على رحابه الإنسان.

هذا تلخيص مقتضب جداً لأهم المسائل المطروحة التي رافقت ميلاد الأعمال الأدبية والفنية والعربية أو أعلنت عنها.

وبالفعل، تجذّرت الأعمال الأدبية والفنية في أغلبها تجذراً جمالياً كبيراً، ناقدة بذلك الخطوط والمذاهب الادبية الاجنبية أحياناً، ورافضة لها في الكثير من الحالات، حتى أن بعض الكتّاب العرب رفع راية القطيعة ووصفها بأنها « قطيعة معرفية »، وصوح بأن الكاتب العربي مدعوّ الآن ان يستنبط الشكل الملائم للمضمون الملائم للاتجاه الملائم، اي أن يبدع انطلاقا من واقعه اليومي الذي يعيشه، ومن طموحاته، وكذلك من تراثة حتى لا يكون تابعاً ولا ظلاً لغيره، مدركاً تمام الإدراك أن أية جمالية إنما هي ترمز الى ماورائية معينة وايديولوجية معينة.

وبتعبير آخر، وعي الكتّاب والفنانون العرب ان الإبداع طفرة هائلة ناجة عن تراكم إبداعات ثقافية متصلة الحلقات ومتداخلة جرت في مكان ما وعبر فترة زمنية محدودة. بهذا المنظور لا يمكن تأسيس ابداع على التقليد، والمحاكاة والجري

وراء ما يسمى بالثقافة العالمية المهيمنة، وهو ما ينافي الإبداع في معناه الاصلي.

وفي آخر تحليل، رأى بعض الكتاب والفنانين العرب ان جمالية الآخرين لا تستطيع ان تحتوي مشاكل الإنسان العربي وقضاياه اليوم وغداً. فهذا المخرج المسرحي الطّيب الصديقي (المغرب الاقصى) بعد ان قدّم للناس في مسارح الدر البيضاء والربـاط ومراكش وتونس والجزائر مسرحيـات اليونـان القدامى والفرنسيين والانكليز والالمان الكلاسيكيين ومن تلاهم من المؤلفين المعاصرين والمحدثين مثل كامو ويونسكو وبيكات، يسقط من يده هؤلاء جميعا، ويلجأ الى مقامات بديع الزمان الهمذاني ليخرج عدداً منها في العواصم العربية، فاذا هي تشكّل حدثاً مسرحياً عظيماً على الصعيد الوطن العربي بأكمله. وهكذا صار الجمهور العربي - سواء أكان في الدار البيضاء أم تونس أم طرابلس أم دمشق أم بيروت أم القاهرة - يُعنى بما يشاهده العناية الفائقة، لا لأن المواضيع (الجوع - العراء - الجهل - صراع الضعيف مع القوي) تخصّه فقط بل ما يشاهده يحسّه في أعماقه أيضاً، ذلك ان الألوان والأزياء وملامح الاشخاص وطريقة السرد الدرامي هي مستوحاة جميعاً من يومه، وتراثه الشعبي الاصيل ومن نسيج مجتمعه الحاضر ومن سدى خياله وأحلامه ومطامحه.

ومما عزّز هذه التجربة ورسخها إخراج مسرحية «سيدي عبد الرحمن المجذوب» (للمخرج نفسه الطيّب الصديقي) التي لاقت رواجا جماهيريا في الكثير من إنحاء الوطن العربي.

ولئن كانت تجربة الطيب الصديقي متميزة ورائدة في الحين نفسه، فان تجارب مسرحية اخرى قد ظهرت في الفترة نفسها في الجناح الأيمن من الوطن العربي مثل أعمال سعد الله ونوس (سوريا) المسرحية وأخص بالذكر منها «الملك هو الملك».

وعلى عكس الطيـب الصديقي، فـان سعد الله ونوس يقتبس أهم ادواته الجمالية من المؤلفين الاوروبيين المعاصرين، ومنهم بريشت، ولذا فإنه لم يَحْظَ بأيّ نجاح جماهيري مثلما حققه زميله من المغرب الاقصى عبر الوطن العربي.

ورغم هذا الاختلاف بين الاختبارات الجمالية، والتفاوت في جلب الجماهير والتأثير فيها، فهما يسيران في اتجاه فني واحـد استغلـه احسن المؤلفين والمخرجين المسرحيين وهو المسمى بالاتجاه التراثي[1]:

كان هذا الاتجاه مؤشراً مضيئاً للتغيّر الذي حصل في الوطن العربي على جميع الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية خلال السبعينات...

فاذا انكب الطيب الصديقي على دراسة محن الوطن العربي كالجوع والجهل والمرض وتحليل اسبابها، فان الفريد فرج (مصر) قد عالج من جهته موضوع وجوب تكاتف الصفّ العربي عنـد الازمـات والكوارث، خصوصـا في مسرحيتـه «الزير سالم»، وتناول ممدوح عدوان (سوريا) في مسرحيته «كيف تركت السيف» موضوع العدل، بينما حلل قاسم محمد (العراق) في مسرحيته «بغداد الأزل بين الجد والهزل» تواصل الحضارة العربيـة الاسلاميـة عبر حلقات شعبيـة متضافرة بوصفها العمود الفقري لهذه الحضارة، وركز كاتب هذه السطور أعماله المسرحية على قضايا الثورة وأنواعها ومصيرها وما ينجز عنها من أشكال الحكم.

ولم يشمل هذا الاتجاه التراثي التأليف المسرحي العربي الحديث فقط بل شمل ايضاً الاعمال الشعرية لعبد الوهاب البيـاتي (العراق) وصـلاح عبـد الصبور (مصر) وادونيس (سوريا - لبنان).

أما في الميدان السينمائي فان هذا الاتجاه لم ينجح الا نادرا ويمكن اعتبار شريط «الناصر صلاح الدين» ليوسف شاهين (مصر) استثناء لامعا، وكذلك الشأن بالنسبة لشريط «المومـيـاء» لشادي عبـد السلام (مصر) وهو من الاعمال السينمائية المتميزة جداً في هذا الاتجاه.

والمتتبع لهذا العرض الفني يلاحظ دون شك غلبة هذا الاتجـاه الـتراثي عـلى التـأليـف والاخراج المسرحي العربي الحديث، فبفضله استطاع المسرح ان يحتل مكان الصدارة بين الفنون والآداب الاخرى، وان يتبوأها عن جدارة، وان يصير سنان الرمح للثقافة العربية الجديثة عامة وللإبداع الفكري والفني خاصة، لما في طبيعته من حرارة المباشرة الفكرية والفنية مع الجمهور ولما في اتجاهه من توضيح للرؤية السياسية الحاضرة والمستقبلية من توعية الشعب بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها بحرقة، وتعميق شعوره تعميقاً حاداً بانه جزء تاريخي لا يتجزأ من حضارة الامة العربية باكملها. ومما يزيد الجمهور اقبالا وتحمسا وتفاعلا واقتناعا بهذا النوع من المسرح، ان المواضيع المعالجة على الركح هي مواضيعه، وان الاشخاص هم اشخاص يعرفهم حق المعرفة، وان الالوان والمناخ والديكور وأسباب الحفل وطقوسه هي من ثقافته الاصيلة. وهكذا حقق هذا الاتجاه التراثي عملية الاندماج بينه وبين الجمهور.

ولا بد ان نذكر ان عدداً من البنايات المسرحية العربية اليوم مثل مسرح الحمامات (تونس) وبناء مسرح «الشوك» بـدمشق، و«مسرح الطليعـة» بـالقـاهرة و«مسرح النـاس» المتجول في المغرب الاقصى صارت امكنة للجدل السياسي والايديولوجي والاجتماعي والاقتصادي، أو نوعاً من الساحة الشعبية (الأغوار) كان في العهد اليوناني القديم، او نوعاً من

وظيفة مساجد القرون الهجرية الاولى، او نوعاً من المنابر الحرة العفوية المعروفة بهايدبارك، اذ الجمهور يناقش بعد كل عرض المؤلف والمخرج والممثلين في المسائل التي طرحتها المسرحية، وكذلك زاوية التحليل التي استعملها المؤلف، وما يسفر عنها من مشكلات وقضايا تهم الحياة الوطنية.

واذ كنا لا نستطيع ان نضع المؤلفين المسرحيين من هذا الاتجاه ضمن ايديولوجية معينة، ولا يمكن ذلك، فانه بمقدورنا ان نقول انهم اناس مفكرون مغامرون (بالمعنى النبيل لهذه الكلمة) لا يرضون بالتنميط الايديولوجي ويثورون على الافكار والمعتقدات والاساليب الجاهزة ويتحركون مداً وجزراً في تعاملهم مع السلطة الفكرية والسياسية ويثورون على العلاقات الاجتماعية القائمة، مما ادى بالبعض منهم الى الصمت الناعم أو الاجباري او السجن، او الهجرة المؤقتة فالدائمة...

السينما

واذا كانت هذه هي حال عدد كبير من المؤلفين المسرحيين العرب فان المخرجين السينمائيين ليسوا احسن وضعا منهم. فهنالك أولاً قلة الأموال المرصودة للفن السابع في الوطن العربي، مما يحدّد كمية الانتاج الجيد، اللهم الا اذا استثنينا القطر المصرى الذي له تقاليد راسخة القدم في هذا الميدان منذ السنوات العشرين. ثم هناك ثانياً صنع الأشرطة التجارية التي تكتسح السوق العربية وهي من تمويل المنتجين الخواص وهي بذلك لا تترك مجالاً ولا متنفساً لإنتاج الشريط الرفيع الجيد. وهناك أخيراً الصلابة الإيديولوجية التي تؤدي ببعض المخرجين الجديين الى تسليم اعمالهم الى زقاق «نوادي السينما» وأروقتها الضّيقة، فيبتعدون بذلك كل البعد عن الجماهير الشعبية الكبرى في المدن والارياف بينما امنيتهم الغالية هي ان يندمجوا في هذه الجماهير.

ويجب أن نذكر في هذا السياق ان دولة الجزائر - بعد سنوات كثيرة من التردد والتعثر - أرادت ان تجعل الفن السابع فناً شعبياً بأتم معنى الكلمة. وأوحت بشكل مباشر او غير مباشر - لعديد من كتاب السيناريو الموهوبين ومن بينهم الرشيد بوجدرة ومن المخرجين ان يستلهموا مواضيع أشرطتهم من نضال المجاهدين زمن حرب الجزائر، ومن حياة الكادحين في المدن والبوادي زمن الاستقلال وبعده، فأقامت مؤسسة خاصة ووفرت لها الأموال الطائلة. وهكذا، ومن حسن حظ الجزائر ايضا ان برز للوجود مخرجون ملهمون من امثال محمد الاخضر حمينة مخرج «ريح الاوراس» و «حكاية سنوات الجمر»، ومحمد بوعماري مخرج «الفحام» وسيد علي مازيف مخرج «البدو»، واحمد الراشدي مخرج «الافيون والعصا» ومرزاق علواش مخرج «عمر قتلاتو»....

ونستطيع ان نضع المخرجين الجزائريين في الصدارة السينمائية العربية نظراً لكثرة الأعمال الجيدة التي انجزوها خلال سنوات معدودات، وحللوا بها اوضاع الجزائر تحليلا يعتمد الاتجاه الواقعي وينحو منحى المذهب الاشتراكي.

ويحسن ألاّ يتسرب الى الذهن ان اتجاههم الفني هذا هو من قبيل الواقعية الاشتراكية التي تؤله البطل الايجابي، وتمدح الانجازات الاشتراكية في الصناعة والزراعة، وتثني على البروليتاريا، لكنها تعتم المشاكل الحقيقية بدعوى الغد الأفضل كما هو الشأن في الجدانوفية.

وليست هي أيضاً بالواقعية الجديدة الإيطالية التي ظهرت عقب الحرب العالمية الثانية، لأن الاتجاه السينمائي الجزائري لا يجمّل الفقر والبؤس ولا يضفي على عذاب الانسان وكفاحه مسحه شبه رومنسية ملؤها الحنان والحنين. بل الواقعية السينمائية الجزائرية هي في حقيقة الامر تتأرجح بين التعليمية في الاسلوب والنقد في التوجه. لذلك يجدر بنا ان ننعتها بالواقعية النقدية على الرغم من ان أي ناقد أو اي منظّر سينمائي جزائري - في علمنا - لم يطلق هذه الصفة على أعماله ولا على أعمال زملائه من هذا الاتجاه.

نعم إنه الاتجاه الواقعي النقدي الذي يندّد بالشرائح الاجتماعية التي تعاونت مع الاستعمار، ويواجه ظلم الطبقات السائدة والمالكة لوسائل الانتاج، ويعري مفاسد العادات القروسطية وشنائع النظام الأبوي المتحجّر في الأسرة الجزائرية ويهدد سطوة الطبقة الثرية الجديدة التي ولدت بعد الثورة، ويناصر العَمَلة اليوميين البسطاء في كفاحهم اليومي ضد البطالة، والهجرة، والنزوح وقساوة الطبيعة، ويشير الى ضرورة تحرير المرأة، والى تعميم التعليم ويفضح استفحال سرطان البيروقراطية وقراراتها البعيدة كل البعد عن الممارسة اليومية للواقع.

واذا اعتبرنا السينما الجزائرية استثناءً كبيراً بين سائر السينماءات العربية الاخرى، فلأن المخرجين الجزائريين في حاجة أكيدة الى معرفة واقع المجتمع على حقيقته الفجّة، دون ماكياج ايديولوجي ولا طلاء مذهبي، ولأنهم يساهمون في تبادل الرأي على الصعيد الوطني، وكذلك في إيجاد الحلول للقضايا الجزائرية. هكذا تعدهم الدولة الجزائرية، وهكذا هم يعدون انفسهم... اما سائر السينمائيين العرب الآخرين - في اغلبيتهم الساحقة - فلا يشاركون في صنع أي قرار، ولا يسمح لهم بذلك. ولذا تراهم ينهجون الاتجاه نفسه - في بعض اعمالهم الجيدة تقريبا - في معالجة واقع مجتمعاتهم عساهم يبلغون اصواتهم الصارخة الى آذان المسؤولين....

ولقد اولت السينما العربية عامة موضوع الارض أهمية بالغة. فهذا يوسف شاهين (مصر) في شريط «الارض» يحلل هذه القضية بتسجيل الصراع الدموي بين الاقطاع والفلاحين الصغار، ويشهّر بالظلم السلوطي، ويناصر الضعفاء في النهاية. وهذا عمر أميرالاي (سوريا) يعالج الموضوع نفسه تقريبا. وكذلك ابراهيم باباي (تونس) مع توجيه عنايته الى قساوة الطبيعة وشراستها بنضوب المياه والجفاف الرهيب.

وأيضاً عبد العزيز الطلبي (الجزائر) في شريط «نووا» الذي حلل فيه وضعية الخماسة واستغلالهم الفاحش من طرف الاغاوات بذكاء المتعاونين مع المستعمر. كما صوّر خالد الصديق (الكويت) في «بس يا بحر» بذكاء كبير صراع الخليجيين مع البحر قبل ظهور النفط ويوم كانوا مزارعين فقراء للؤلؤ، واعطى سهيل بن بركة (المغرب) البعد الشعبي لاستغلال الاراضي وزراعتها في شريط «الف يد ويد».

كذلك يعتني السينمائيون العرب بمواضيع اخرى لا تقل قيمة ولا خطرا عن موضوع الارض، كالانفجار الولادي الذي سجله رشيد فرشيو (تونس) وضرورة استقرار البدو، واستعمال الدين والتصوف لمآرب نفعية، وتحرير المرأة الذي أثاره عبد اللطيف بن عمار (تونس) وممدوح شكري (مصر) والطيب الوحيشي (تونس) وكذلك مشكلة المهاجرين الى اوروبا التي حللها كل من عبيد محمد هندو (موريتانيا) والناصر الكتاري (تونس) في شريط «السفراء».

وطرقت السينما العربية المواضيع السياسية البحتة ولم يتأخر المخرجون عن الاصداع بمواقفهم بوضوح كبير مثل نبيل المالح (سوريا) في شريط «نابالم» وشريطه الثاني «السيد التقدمي»، وتوفيق صالح (مصر) الذي صوّر في شريط «المغفلون» عذاب الفلسطينيين المطرودين من وطنهم ومدنهم واريافهم حتى صاروا محل بيع وشراء بخس ومساومات كريهة، ومثل برهان علوية (لبنان) الذي سجل حوادث «كفر قاسم» القرية الفلسطينية التي ابادت اسرائيل جزءاً كبيراً منها اثر اعلان عبد الناصر عن تأميم قناة السويس، ومثل يوسف شاهين (مصر) في شريط «الاختيار» ثم في شريط «العصفور» الذي اشاد فيه بخلود الشعب المصري بعد هزية جوان ١٩٦٧، وصمود الطبقات الشعبية امام العدوان الاسرائيلي.

وهذه الافلام الاخيرة ليست دعائية في شيء، وإنما تمّ إخراجها بواقعية تكاد تكون تسجيلية وتقريرية في بعض اجزائها.

الادب العربي

يتجه بحثنا الآن الى الادب العربي الحديث بوصفه الجامع للتجارب الفكرية والفنية والمعين الرئيسي للإبداع، والمفجر الأهم للكتابة والصورة، والتركيبة الأتمّ في الثقافة العربية اليوم.

وقد تناول الادب بالدراسة والنقاش وبالتأمل الفلسفي والبحث الألسني مشكلة الهوية العربية مع ما يتبعها من قضايا كالحداثة والاصالة والتفتح على العالم.

وأمام التحديات من كل الانواع التي عرفها الوطن العربي في تاريخه المعاصر والحديث ونالت من قدراته البشرية ومن مدخراته المادية، ومن سياسته ومن اقتصاده ومن مجتمعاته وثقافته، جدّ في البحث عن هويته، خصوصا بعد ان تمت «مظلمة القرن العشرين»، وضربت فلسطين في القلب، وتم تهجير الفلسطينيين من اراضيهم، ومطاردتهم، وتشريدهم، واذلالهم، واغتيال ثقافتهم، والسعي الى محق كيانهم الى الابد.

هذه الهوية العربية - مثل الهويات الأخرى في العالم اليوم - محل بحث، وشك، ودرس ومراجعة، وهي القاعدة الصلبة للأدب العربي الحديث في سائر الأقطار العربية بدون استثناء، والأساس للثقافة القومية، والحافز للتحرك الفني والفكري الجاد نحو الآفاق المنتظرة في المستقبل.

ومن البديهي أن يتساءل العرب عن هويتهم امام هذا العدوان الاسرائيلي الظاهر والخافي العسكري والاقتصادي على وطنهم وامام هذا الغزو الصهيوني لثقافتهم.

ومن البديهي ايضا ان تكون قضية فلسطين هي المحور الاساسي للهوية العربية.

وهذه القضية مغلّفة بالتوتر والتشنج اذا وضعت في اتجاه المستقبل. والمتسائل يقول: لئن استطاعت اسرائيل باعانة بعض الدول الكبرى وبتركيز ان تفعل بفلسطين ما فعلته امس واليوم، فمن يدري لعلها تستطيع في المستقبل ان تنال من لبنان وسوريا والاردن، وكذلك الخليج والمغرب العربي، فمن يدري ما يخبىء المستقبل للأمة العربية.

ولا بد اذن من المراجعة والتقييم. عاد العرب الى تاريخهم الطويل، بل الى تراثهم الحضاري، لا ليصنعوا منه طرائف للسياح والاجانب بل ليعرفوا ما هي القيم التي دفعتهم الى ان يكونوا امة ذات حضارة، وذات سلطان، وذات دور فعال في العالم كالمساواة بين الشعوب، والاخاء بين الافراد والمجتمعات، والحرية النفسية والاجتماعية والفكرية والدينية والتسامح والعدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحث على العلم والمعرفة.

هكذا نظر العرب اليوم الى حضارتهم نظرة متجددة ديناميكية حديثة كان فيها الحاضر والواقع وصراعات العصر مسيطرة على الماضي ومالكة لزمامه في سبيل انارة سبيل المستقبل.

فمن الوعي الجاد بالهوية العربية، ومن الرجوع الى الحضارة العربية ومن مفهوم الحداثة، نَجَمَ الاتجاه التراثي الادبي والفني الذي تحدثنا عنه في البداية.

والحداثة التي يعنيها هنا العرب المبدعون ليست بالصورة التكنولوجية الشيئية واللاانسانية، ولا بالصورة الاستهلاكية الفظّة، ولا بصورة البخس الانساني المدمر في كافة مظاهره المخزية، بل الحداثة هي السيطرة على الواقع المتشعب المتناقض المتحارب، واستنباط الحلول المتجددة في مسيرة التاريخ المتجددة وتحديد سلم من القيم والاختيارات المعرفية والموقف في اتجاه الحاضر والمستقبل... بالاضافة الى مواقف تقدمية اخرى لا تدخل تحت الحصر هنا.

فمن الوعي الجاد بالهوية العربية ايضا، ومن ارادة التغيير، والطفرة ومن ضرورة ترقية الحياة اليومية بما فيها من سياسة آجلة وعاجلة واقتصاد مهدور، وثقافة هادفة، ومن غضب الجماهير، ولد الاتجاه الواقعي الادبي والفني.

اجل لقد قال جاك بارك في كتابه الاخير: «العوالم العربية» لقد علمنا العرب اليوم الغضب.

غضب جماهيري على الاستهلاك الفاحش، غضب على الترف الفظيع، غضب على اختلال التوازن الاقتصادي والثقافي بين الشمال والجنوب، غضب على افلاس القيم، غضب على النزوح والهجرة، غضب على العنف، غضب على البيروقراطية، غضب على الحرمان الكلامي، والجنسي، والمالي، والثقافي والسكني، غضب على تلوث الطبيعة.... تلك بعض صعوبات الحياة اليومية وقساوتها وآفاتها.

يتجدّد الادب العربي بتجدّد الزمان. ولغته اليوم تختلف اختلافا كبيراً عن لغة الادب العربي في القرون الوسطى. فلقد تداولتها الصحافة المكتوبة والوسائل السمعية البصرية، وجعلت منها لغة مقتضبة، دقيقة، ناجعة وخففت عنها حِمْل النحو القديم، وصقلتها من زركشة البلاغة العتيقة، وبسّطتها حتى تصل الفاظها الى مختلف الأفهام الشعبية. وتناولها الشعر، فشحن كلماتها بالخيال الحديث، ونسّق ايقاعها على نغمات العصر، وكوّن منها معجماً شعرياً جديداً. واستعملتها الرواية والقصة والبحث الادبي والفكري والفني، فاستحدثت منها دلالات جديدة دخلت بها الى الشارع والبيت والمكتب والمؤسسة، ونحتت منها اصطلاحات وتراكيب وبنى كتابية حديثة احتوت بها معاش العرب وآمالهم وتفكيرهم وأثرتها باللفظ المترجم، والمعرّب الدخيل. وما زال الجهد الألسني متواصلا على أشد ما يكون الجهد.

ونحن لو تناولنا شاعراً مثل ادونيس (سوريا - لبنان) لتبيّنا ما وصل اليه الشعر العربي الجديث من قوة الايحاء وجمال اللفظ والتعبير، وبديع المعنى وعمق الاشارة وجودة الايقاع.

ومثال ادونيس هو واحد من بين العشرات من الشعراء الذين لا يمكن لنا ان نستعرضهم واحداً واحداً لضيق المجال. على ان أكبر ممثلي الشعر العربي الحديث يتفقون على قاسم مشترك هو معالجة قضية الانسان العربي بوصفه انسانا مأساويا بالدرجة الاولى. وقد أكد هذه النظرة نزار قباني (سوريا - لبنان) ومحمد الفيتورى (السودان) ومحمود درويش (فلسطين) ومحمد بنيس (المغرب الاقصى) والمقالح (اليمن) وبدر شاكر السياب (العراق) وصلاح عبد الصبور (مصر).

نعم، العربي انسان مأساوي اليوم بحكم الواقع الذي يحياه في هذا الربع الاخير من القرن العشرين، وتتمثل مأساته في أنه يطمح بكل قواه الى الحرية والمنعة، وأنه يثور على شتى قيوده التي ما انفك يكسرها الواحد بعد الآخر بلا هوادة ولا أناة.

لقد مارس الشاعر العربي الحديث المأساة حتى صار هو شاعراً مأساوياً ايضاً. فلماذا انتحر الشاعر العربي في بيروت المناضلة الصامدة الصابرة تحت قنابل اسرائيل؟ ألأن كلماته وقصائده عجزت عن صدّ العدوان ام لأنه احتجّ على الغزو الوحشي احتجاجاً يائساً؟ انتحر الشاعر الكبير خليل حاوي (لبنان) في اليوم الاول من احتلال بيروت، انتحر حتى لا يعيش في ظل الظلم الاسرائيلي. لكن الشاعر علي فوده (فلسطين) قتلته عساكر اسرائيل في شوارع بيروت وهو يبيع مجلة شعرية. وقبل سنوات قليلة وضعت اسرائيل متفجرات لتنسف الكاتب غسان كنفاني (فلسطين) صحيح انه مات، وكتاباته هل ماتت؟ ذلك ثمن الحرية.

الى هذا الحد من الوصف والتحليل، تتذكر جيداً ما فعلته النازية بالمثقفين والكتّاب والشعراء في محتشدات الإبادة والموت. والمقارنة هنا تسيطر على اذهاننا ولا نستطيع معها الفكاك.

وما دمنا قد ذكرنا بعض الشعراء الفلسطينيين، فلنبيّن انهم غزوا الشعر العربي الحديث بفنيات جديدة وبمعان جديدة. فالفنيات هي استعمال الجملة القصيرة والتكرار، والرمز، واما المعاني الجديدة فهي بالأخص الانتماء الى الارض، والاستشهاد، وعدم المبالاة بالضحايا ما دام الظلم الاسرائيلي جاثما على فلسطين...

وشعر المقاومة الفلسطينية ذو صبغة ملحمية في أغلبه. يقول الشاعر محود درويش (فلسطين) في قصيدته «بطاقة هوية»:

سجِّل أنا عربي
سلبت كروم اجدادي
وأرضاً كنت أفلحها
أنا وجميع أولادي
ولم تترك لنا ولكل أحفادي
سوى هذي الصخور
فهل ستأخذها حكومتكم كما قيلا؟
إذن
سجِّل برأس الصفحة الاولى
أنا لا اكره الناس
ولا أسطو على أحد
ولكني اذا ما جعت
آكل لحم مغتصبي
حذارِ حذارِ من جوعي
ومن غضبي

جانب مهم آخر من هذه المأساة قد عالجته الرواية العربية الحديثة فلنأخذ مثالا واحدا من بين امثلة عديدة: رواية «موسم الهجرة الى الشمال» للطيب صالح (السودان) وهو يتناول بالتحليل صراع الانسان العربي مع استلاب شخصيته وانبتاتها الثقافي. وهذا الاسلوب هو احد القيود الكبرى التي تكبل انطلاقة الانسان العربي نحو تحقيق الذات، وتجسّم غربته في تربيته الأصيلة، وأسلوب حياته، وربما في مصيره الى ان يتيه في الضياع التام...

الحوار

لقد قال الكاتب الفرنسي الشهير«اتيانبل» منذ سنوات قليلة: ان الامر المجهول لدينا هو الادب العربي الحديث.

فعلا، الادب العربي الحديث مجهول في أوروبا، لعدد من الاسباب لا بد من ذكر أهمها:

١ - الاعتقاد السائد بان اللغة العربية لغة ميتة كاللاتينية أو اليونانية القديمة.

٢ - اذا كانت غير ميتة، فهي صعبة التعلم الى حد المستحيل.

٣ - تدريس الادب العربي القديم في الكليات والمعاهد كوجهٍ حقيقي وحديث للأمة العربية اليوم.

٤ - اعتبار الادب العربي الحديث مجال اختصاص، وميدان توثيق سوسيولوجي واتنوغرافي، وفولكلوري، واحتكاره لدى المستعربين.

٥ - عداوة الاوساط الصهيونية المثقفة المغرضة العاملة في عدد من دور النشر ووسائل الابلاغ الاوروبية الكبرى للأدب العربي عامة والأدب العربي الحديث خاصة.

٦ - تقلّب العلاقات السياسية والاقتصادية والمالية بين الوطن العربي واوروبا.

٧ - تسبيق هذه العلاقات المنفعة والمصالح العاجلة وتفضيلها على كل حوار بنّاء.

هذا البحث ليس مجالاً للرد على هذه الظنون المسبقة والاتجاهات والمنافع وبشكل عام هذه العقبات التي يجب التغلب عليها وتجاوزها لضمان حوار ثقافي وحضاري حقيقي بين الوطن العربي واوروبا.

ومهما يكن من امر، فمن الاوروبيين من هو رائد في إقامة هذا الحوار، وأخص بالذكر منهم واحداً من فئة قليلة، وهو الاستاذ بيار برنار الذي اعتنى منذ سنوات قليلة في نطاق دار نشره الفرنسية «سندباد» بترجمة عدد من أعمال الكتّاب العرب المعاصرين والمحدثين، والتعريف بها لدى الجمهور الفرنسي وترويجها في الأقطار الفرانكوفونية.

ولا يمكن ان تبقى الحال كما هي عليه، وهي الحوار من طرف واحد، أعني الطرف العربي الذي يعرف اللغات الاوروبية ويستعملها في حياته اليومية ويقتني آثار الثقافة الاوروبية ويترجمها ويحتفل بها ويُقبل عليها بالبحث والتمحيص.

والمؤمل ان يطلع رجال الثقافة الاوروبية على كل ما في الثقافة العربية الحديثة من طريف، ومتميز، ويعرفوا بها كما يعرفون بالثقافة اليابانية مثلا، حتى تتغير تلك الصورة المشوهة في اذهان الكثير من الاوروبيين من العرب واقعا وتطلعا، وحتى يتكافأ الحوار بين الوطن العربي واوروبا.

(١) يقصد بالاتجاه التراثي لا اعادة الماضي بحاله بل الاستفادة من احداثه ووقائعه في معالجة قضايا المجتمع العربي المعاصر، اي توظيف التراث في خدمة الانسان العربي اليوم فهو إحياء وتأصيل في آن واحد.

الأدب والمسرح في أوروبا الغربية

فرانسوا ريجيس رباستيد

لا شيء أصعب من تقييم «تغير ثقافي» خاصة في ظرف عشرين دقيقة. ولعل محاضرا في ندوة مشابهة لهذه في أواخر القرن التاسع عشر ربما لا يفوته أن يبرهن على أن شعراء وقصاصي ورسامي أوربا الغربية قد تأثروا كلهم إما كثيراً أو قليلاً بسحر ما كانوا يسمونه الشرق، ولكن هذا المحاضر قد لا يكون نبس لا محالة ببنت شفة عن المصارف التجارية الاوروبية أو عن بعض الغزوات الاستعمارية، هذه اللذائذ المواكبة لاحلام الفن في العالم العربي.

وبالطريقة نفسها، لنتنبه اليوم، ان أمكن ذلك، الى فصل ما هو ثقافي، أي تعبير الارواح وحركة العقول والاخلاق، عن السيرورة الزمنية للفترة التاريخية اقتصاديا واجتماعيا. وان نحن لم نتوصل الى ذلك فلنحث عن السبب. ليس في مقدرة أوروبا أن تكون بالنسبة للعالم العربي متجر العصرية لا أدري ما هي؟

لنتساءل أولا عما هو ملكنا لنا وحدنا، نحن الاوروبيين، ما لنا وعلينا البعض للبعض. لنا كبرى الاساطير الاغريقية العالمي وتلك التي تتأتى منها أو تحيد عنها. «تريستان»، «فاوست» أو «دون كيشوت» أو «الملك لير» هم شخصيات من لحم ودم يمكن لكل سكان الدنيا أن يروا فيها أنفسهم، لكننا نحن الاوروبيين لا نعرف كفاية أنهم منا نحن فقط. ان هذه الاساطير والشخصيات ليست مواضيع دراسة فحسب يجب علينا معرفتها قبل أن نوجد وباستطاعتنا نسيانها بعد نهاية امتحاناتنا. هي تسكن شعورنا بصفة نهائية. هي تكوّن الفرق بيننا وبين بقية العالم وهي بالاخص لحمة أوربا التي يجب تشييدها لاننا نبدل عن طريقها عقلياتنا القومية القديمة نحن نثري أنفسنا بتشابهاتنا العميقة ونضعها تحت الشمس. ما يجمع بين قصورنا الباروكية ومساكننا ذات الشقق الخشبية، ما يجعل العالم التحالفي وعالم البحر المتوسط يلتقيان. ما يصل في ذاكرتنا وفي مستقبلنا بين «فيفالدي» و «باخ»، بين «فارمار» و «بروست»، بين «فرانس هالس» و «غويا»، بين ما يقول «ستريندبارغ» «لبيراندالو»، ما يصنعه كيركوغارد«بدون جوان» ما يحيط به «رافال» موسيقى نظام الاثني عشر صوتا «بفيان» أو «بلابارتوك» «جوهانس برامس».

لكن هذا بحق ما نفعله؟ هل يمرّ التغير الثقافي في أوروبا اليوم بهذاالتساؤل وبهذا الاثراء؟ يتفق لي أن أشك في ذلك في بعض الاحيان.

كل المؤشرات تدل على أننا ربما نعيش فترة تصعيد فقدان ذاكرة الآثار[1] كل المؤشرات تدل على اننا نبدو، مثل شخصيات «غولدوني»، كمسافرين يتحولون كل يوم نحو «مصيف» بعيد وغير قابل للتمييز أكثر. ان أوروبا تقضي وقتها في اكتشاف مواهبها ثم في دفنها، وكأنها على ما يبدو تبحث عن اللذة السنورية المنجرة عن اكتشافها من جديد ونسيانها متى بدا لها ذلك. نحن نضيء منارات ونبحر بعيدا عنها لكننا نصرح باننا سنعرف دائما أين نلمحها. نعرفها كي ننساها لكننا ننتسب لها. أن يكون لنا أسرارنا كي نسمح لانفسنا بألا نقتسمها. أنا ايطالي ولي «بافازي». أنا سويدي ولي «داغرمان» أنا دانماركي ولي «كارين بليكسن». أنا نمساوي ولي «بيترهاندكو». قد تكون القائمة طويلة. عندنا كلمات سرّنا الخفية مثلما كان لنا شعراء المقاومة. ونحن نجعل من الخفية لا علامة انتصار مقبل كما كانت في السابق بل علامة انحطاط قبلناه. ان كان هؤلاء مجهولين أو ان لم يكونوا معروفين كما كانوا في السابق فهذا في الواقع أحسن. هكذا تتكلم أدمغة الشعوب الاكثر ديمقراطية في أوروبا القديمة.

هذا لان الممارسات الثقافية منذ ظهور «الشاشة الصغيرة»

تغيرت بصفة كاملة. فقد صار باستطاعة أي شخص منذ ذلك الوقت أن يجعل أي شخص آخر يعتقد أن موسيقى «ستوكهاوسن» مضيئة تماما كموسيقى «باخ». لكن أي شخص لا يقدر، مع الاسف، أن يبين أن «الهبة الموسيقية» هي في الوقت نفسه عصية الفهم أكثر من أي أثر من آثار اليوم وأكثر جدارة باكبر عدد حتى نهاية الازمان. ان الآلات التي اخترعناها وهي آلات اتصال جديرة بالاعجاب - ولدت تكثيفا للنجاح مع تكثيف للغيابات.

ليس صحيحا أن آدابنا ومسرحنا وسينمانا مفتونة بهذا الشكل بالقصة التاريخية والمواضيع الذهنية والتحقيقات والقصص السياسية الخيالية. لكن صحيح أن العرض في الفن مثلما هو في الاقتصاد يرد على الطلب بشراهة قاسية.

ان رهان «ستاندال» منذ ١٥٠ سنة: «سيقرأني الناس بعد ٥٠ سنة» لا يمكن أن يقبله كاتب اليوم. بل لنا أن نتساءل في عصرنا الحاضر كيف يمكن لمؤلف «لوسيان لوفين» أن يقاوم تقدم الآلات وهل يقبل أن يمدنا بمفاتيح روايته وإن يعلق عليها ايديولوجيا أو أن يكملها حتى يصبح أثره مسلسلا تلفزيونياً وبايجاز أن يبيعه.

ان التغير يكمن هنا قبل كل شيء، كل مبدع أشكال بالكلمات وبالصور وبالمشاهد أو بالابيات كان منذ عشرين سنة فقط أكثر وحدة مع أثره وامام ورقته من مبدعي اليوم الذين تعيد لهم يوما بعد يوم الشاشة الصغيرة صورة أحلامهم منعكسة بصورة مشوهة، وذلك بالاضافة الى ارادة المستهلكين القوية والساخرة بألا يكونوا مخدوعين.

نحن نصنع في عشر دقائق شهرة لوجوه لطيفة تحدثنا عما نتمنّى سماعه: خطوبتنا، خوفنا من الحرب حبّنا للوحدة. ونحن نعرف أن أي أحد أو تقريبا أي أحد لا يقرأ حق القراءة «كافكا» و «مونتاني» أو «موزيل».

ولذلك فالفكرة الجديدة في أوربا اليوم هي احترام الفن حتى لو أفقدنا هذا الاحترام الشهرة. ان للمخترع وعياً مطرداً بالاسلوب واللهجة والاشكال بينما تقلص وعيه بالمقاصد والنتائج. وذلك لانه يعرف التلاعب بالافكار أو قلة الاهمية التي يوليها «المستهلكون» لهذه الافكار. ان نهاية الايديولوجيات والارتيابية المطلقة والايمان الغامض بالعالم الثالث والمعادي للذرة والامل الجنوني المتعلق بالبنوك والقبول لكل محتم، رغم حماس بعض حكامنا الذي يعوّض عندنا الايمان ورغم مجهود البعض يوجهنا كل هذا ربما بصفة نهائية للبحث عن الفن كمطلق وحيد.

ان كنا بولونيين اليوم مثل «فايدا» فنحن نصنع فلما عن «دانتون» كي لا نتكلم عن بولونيا بل السينما. وان كنا فرنسيين مثل «ريني» فنحن نصنع «عمي في أمريكا» كي لا نتحدث عن علم الوراثة بل عن السينما، وان كنا انجليزيين «كسجنتشر» فلن ننجز بعد مسرحا عن «الشباب الغاضب» أو انجلترا أو ما بعد الزوال لكن عن الحوار أو حتى عن عدم الحوار، بينما يأتي الشباب والجماهير الجديدة الذين غزتهم الثقافة منذ مدة يفهمون ويشيحون عنا بوجههم.

ويقول أبناؤنا: هذه جوقاتكم ومطابعكم وقاعات عروضكم التي لا تصنعون بها شيئا غير التجارة. هذه آلات الاتصال التي نملكها في كل مكان وفي جميع الاتجاهات سهلة الحمل مطواعة جديرة بالثقة وهي التي لا نريد تشويهها، وهي حديثة الميلاد - والتي تستعملونها لتثبيت سلطة بعض الادمغة والزعماء السياسيين.

وهنا يشرع في البروز احتياج لسلطة معاكسة تملك ارادة الوجود أمام المؤسسات الكبرى داخل المجتمعات الصغرى وهو الشكل الاكثر حداثة للتغير الثقافي. وأذكر هنا بدون نظام الاذاعات والتلفزات المحلية واللغات الجهوية ونوادي أو مكتبات الاحياء والمقاهي المسرحية وعروض الشعر وحتى - ولم لا؟ الحكايات المصورة.

في كل هذا فكر موازٍ متقدم، وتضامن هامشيّ يمثّلان بالنسبة للثقافة ما تمثله الطوائف بالنسبة للأديان، لكن بصورة أقل خطورة واكثر وضوحا.

وليس في هذا عنف بل رقة وعالم حديد شديد المتانة يجب علينا أن نحسب لهما حسابا.

وهكذا يتحدد موقف نضالي، نحن لسنا حافظي تراث وليس علينا كذلك أن نخترع وجهة نظر أوروبية المركز كثيرة الخيلاء أو قليلتها تجمع أممنا بأرخص الاثمان بل علينا أن نعرف وأن نعلن بكل صفاء ذهن أن لغتنا الرومانية أو الجرمانية تحمل في الوقت نفسه عقلية الفتح والجدال، ان عبقريتنا هي، منذ الازل، العبقرية الوحيدة التي تستطيع ان تضع نفسها موضع التساؤل والوحيدة التي تستطيع ان تشير الى دروب العقل والى سبل النظام والحب أو الخير. وهكذا فان ثقافات أوروبا هي تحت تصرف العالم، لا لإخضاعه، بل لخدمته.

فرانسوا ريجيس - باستيد

سفير فرنسا في الدانمرك